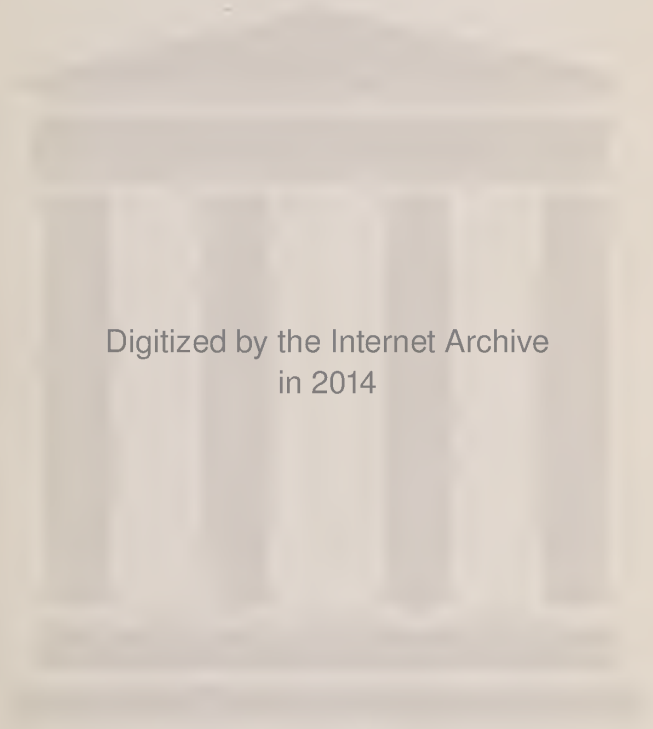


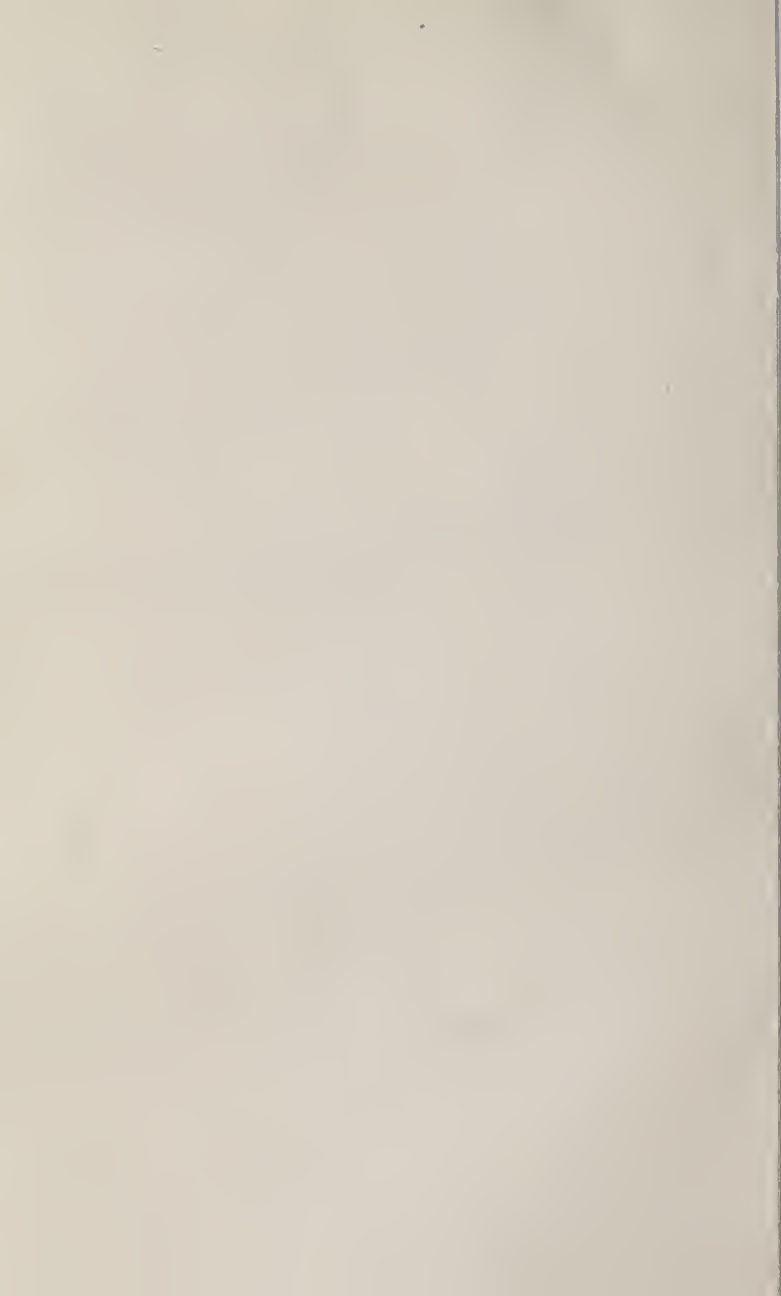
EX830
1762
No 3



BX830
.1962
.N63



Digitized by the Internet Archive
in 2014



MIGUEL NICOLAU, S. J.

PROBLEMAS DEL CONCILIO

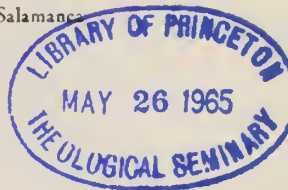


COLECCION "PROBLEMAS DE HOY"

1. Tesson-Nodet-Pascher-Beirnaert-Caruso: *Psicoanálisis y conciencia moral.*
2. Duhamel-Maritain-Okincycz: *La defensa de la persona humana.*
3. Palmer-Savatier-Marcel-Larère-Tesson-Tiberghien-Sancho: *La fecundación artificial en seres humanos.*
4. Okincycz-Troisfontaines Diffine: *La muerte.*
5. Agapito de Sobradillo, O. F. M., Cap.: *Enquiridion de Deontología médica.*
6. Portes-Derobert-Mensior-Werts: *Eutanasia.*
7. Portes-Tiberghien-Fontaine-Monsaingeon: *El aborto.*
8. R. P. Miguel Riquet, S. J.: *Castración.*
9. Mauricio de Begaña, O. F. M., Cap.: *Arte, Ciudad, Iglesia.*
10. Doctor Alvaro Alonso Antimio, Canónigo: *¿Cuándo el vínculo conyugal es disoluble?*
11. Bernhard van Acken, S. J.: *¿Histeria? Las reacciones histéricas.*
12. Doctor G. Clement: *Derecho del niño a nacer.*
13. Buisson-Taurent-Dubost-Jude-Pequignot-Vaille-Auby-Tesson-Pierre-Mitscherlich-Mielke: *Experimentación humana en medicina.*
14. Doctor Alvaro Alonso Antimio, Canónigo: *La intervención de los padres en el matrimonio de sus hijos.*
15. Doctor Henri-Duchene: *Tratamiento del alcoholismo.*
16. Chauchard-Lhermite-Pauwels-Houdart-Chariter-Tesson-Tiberghien: *El dolor.*
17. Doctor H. M. Fay: *El desarrollo del sentido moral en los niños.*
18. Pelayo de Zamayón, O. F. M., Cap.: *La propiedad y el salario justo.*
19. Doctor Alvaro Alonso Antimio, Canónigo: *De la predestinación divina.*
20. Buytendijk: *El fútbol. Estudio psicológico.*
21. M. Oraison: *Medicina y curanderos.*
22. César Vaca, O. S. A.: *Cuestiones de hoy y de siempre.*
23. Miguel Nicolau, S. J.: *Problemas del Concilio. Visión teológica.*

MIGUEL NICOLAU, S. J.

Catedrático de Teología de la Pontificia Universidad de Salamanca



PROBLEMAS DEL CONCILIO VATICANO II

VISION TEOLOGICA



EDICIONES STVDIVM

B A I L E N, 19

M A D R I D, -13

© JULIO GUERRERO CARRASCO
EDICIONES STVDIVM

IMPRESO EN ESPAÑA
1963

N.º de Registro: 2613-63.

DEPÓSITO LEGAL: M. 7086.—1963

Imprimi potest: JOSÉ ARROYO, S. I.
Provincialis. Matriti, 21 aprilis 1963.—
Nihil obstat: DR. ENRIQUE VALCARCHA—
Imprimatur: JOSÉ MARÍA, Ob. Auz y
Vic. Gral.—Madrid, 24 abril de 1963.

PRESENTACION

En sendos capítulos del presente libro se tocan y discuten problemas muy principales que mantienen tensa la actividad del Concilio Vaticano II y la atención del orbe cristiano. Siempre el examen teológico de estos problemas es decisivo para su enfoque y recta penetración. Algunos de ellos los habíamos ya tratado en otras publicaciones. Nos hemos esforzado en procurar la máxima claridad y aquella abertura que excite el interés del público medio y del público erudito, en orden a seguir y vivir el pensamiento y las discusiones conciliares.

¡Ojalá que, con la ayuda divina, este libro contribuya a sentir y vivir con la Iglesia!

RESUMEN DE LA OBRA

A MODO DE INTRODUCCION Y SINTESIS

- 1 EPISCOPADO COLEGIAL**
- 2 MAGISTERIO «ORDINARIO» EN EL PAPA Y EN
LOS OBISPOS**
- 3 EN TORNO A LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS**
- 4 LA RENOVACION LITURGICA**
- 5 LA CONCELEBRACION EUCARISTICA**
- 6 PIEDAD LITURGICA Y PIEDAD PERSONAL**
- 7 LA POBREZA COMO TESTIMONIO**
- 8 BASES DE UNA ESPIRITUALIDAD SACERDOTAL
DIOCESANA**
- 9 SOBRE LAS FUENTES DE LA REVELACION**
- 10 TOLERANCIA RELIGIOSA**

A MODO DE INTRODUCCION Y SINTESIS (1)

Siempre es difícil pronosticar.

Más difícil, si el acontecimiento que se prevé depende de la libre voluntad y de la libre cooperación de múltiples factores dispersos en el mundo universo, cuya posible o probable convergencia en puntos o resoluciones determinadas y concretas sería laborioso precisar. Ya se ve que nos referimos al Concilio Ecuménico Vaticano II.

Pero todavía es más difícil el pronóstico, si el Espíritu de Dios—como sucede en este caso—guía y dirige de un modo especial la actividad y la no actividad de los elementos humanos para conseguir los fines propuestos en su altísima providencia; para conseguir el bien de la Iglesia, a quien se le ha prometido una particular asistencia en orden a no errar en dogma y costumbres; para conseguir en extensión y en vigor interno aquel desarrollo del Cuerpo místico de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, a la realización del hombre perfecto, a la madurez que corresponde a la plenitud de Cristo (Eph 4, 13).

Esta asistencia del Espíritu Santo en orden a la infalibilidad del Magisterio eclesiástico, no debe entenderse necesariamente—como explican los teólogos eclesiólogos—de una intervención positiva del Espíritu al margen de la actividad propia y personal de los teólogos y maestros

(1) Publicamos aquí, con ligerísimos retoques, nuestro artículo *El próximo Concilio ecuménico*, aparecido en «Razón y Fe» (Madrid, septiembre-octubre 1960). Las realidades posteriores parece que vienen a dar la razón a lo que entonces se quería adivinar.

auténticos, los obispos, que hay en la Iglesia. Aquella intervención positiva se reservaría de ordinario para el caso en que las causas segundas, es decir, los teólogos, predicadores y obispos que transmiten el mensaje de Cristo, erraran en proponerlo. Pero no habría por qué apelar a esa intervención positiva extraordinaria si los elementos del Magisterio de la Iglesia proceden ya rectamente de por sí, con el auxilio de las gracias ordinarias. Es el concepto de la *asistencia negativa* del Espíritu Santo, que es suficiente para explicar la realidad del Magisterio infalible.

Cualquiera que sea la forma en que se verifique la asistencia del Espíritu Santo, el Concilio ecuménico, en comunión con el Romano Pontífice, ofrece la realidad indiscutible de un magisterio *auténtico*, es decir, con autoridad para mandar e imponer sus sentencias doctrinales y sus decretos disciplinarios; un magisterio asimismo *infalible* en lo que defina tocante a la fe y costumbres, y sumamente autorizado en lo que solamente *enseñe*, sin quererlo definir como infalible. Porque es también un magisterio *solemne*, el más solemne que tiene la Iglesia en su forma, cuando de una manera colegial y extraordinaria todos aquellos que tienen en la Iglesia potestad de enseñar, el Papa y los obispos, recibida por la institución divina de Jesucristo, enseñan concordes y al unísono, convocados por el Sumo Pontífice en circunstancias extraordinarias de la Cristiandad.

Es cierto que la potestad de enseñar que posee el Romano Pontífice es tan amplia y suprema y definitiva como lo pueda ser la de un Concilio ecuménico. Porque lo que se dijo al Colegio de los Apóstoles con Pedro: «Id y enseñad a todas las naciones..., que Yo estoy con vosotros hasta la consumación de los siglos (Mt 28, 19-20). Y todo lo que atareis sobre la tierra será atado en el cielo...» (Mt 18, 18), se le dijo también a Pedro solo: «Tú eres la peña sobre la que edificaré mi Iglesia..., y todo lo que atares sobre la tierra será atado en el cielo (Mt 16, 19). Yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe» (Lc 22, 32). Y si el Concilio ecuménico o el colegio de los obispos su-

cede al Colegio de los Apóstoles en las prerrogativas de éstos, las necesarias y ordinarias para la Iglesia, y no meramente privativas de ellos, también el Papa, el Obispo de Roma, sucede a Pedro en aquellas prerrogativas primaciales que por voluntad de Jesucristo debían ser esenciales a su Iglesia y no ligadas solamente a una sola persona.

Pero no cabe duda que este magisterio pontificio ejercido solemnemente en un Concilio, y juntamente con el de los Padres del Concilio, alcanza peculiar autoridad y prestigio moral ante los fieles, proveniente de la concordia y solemnidad del Magisterio colegial, en que el Espíritu Santo actúa particularmente con sus gracias e ilustraciones (aunque sólo fueran ordinarias) a todos aquellos que ha puesto para regir la Iglesia de Dios y enseñarla.

I

EL CONCILIO Y LO DOCTRINAL

Ante el panorama que ofrece la Iglesia católica en los cinco continentes, ante la disposición o actitud del mundo gentil o acatólico que en el momento presente rodea a los católicos, el ánimo de los fieles, aunque reverentemente confiado en la Jerarquía y seguro de ella, se pregunta también acerca de la problemática que suscita ese panorama en el mundo teológico actual en su relación con el futuro e inmediato Concilio.

Siempre *las cuestiones dogmáticas* parecen haber alcanzado cierta primacía en los Concilios precedentes. Y siempre en toda la vida de la Iglesia; supuesto que el Dogma y la verdad de la fe y de la doctrina es la columna vertebral en el organismo eclesiástico. Podrán fallar en ocasiones las costumbres de no pocos cristianos. Pero siempre será verdad que la fe, la auténtica fe, es—como enseña el Tridentino—«el comienzo, la raíz y el fundamento de toda justificación» (2), que es decir de toda santificación y bienestar sobrenatural de los fieles.

(2) Sección 6.ª, c. 8: DENZINGER, *Enchir. Symbolorum*, n. 801.

Los dos últimos Concilios ecuménicos que han tenido lugar, el Tridentino y el Vaticano I, han sido expresión fehaciente de esa preocupación dogmática y doctrinal de la Iglesia contra los ataques del tiempo. Ataques del Protestantismo por un lado, que movieron a los Padres a sus definiciones doctrinales sobre el valor de la **Escritura y Tradición** como fuentes de la doctrina revelada; sobre el pecado original y sobre la justificación sobrenatural del cristiano; y a proponer la amplísima doctrina definida acerca de los sacramentos y del sacrificio de la misa, y sobre las indulgencias y purgatorio. El Concilio Vaticano I fue el baluarte firmísimo contra las acometidas del racionalismo y del indiferentismo religioso, de donde surgieron las constituciones dogmáticas sobre la fe católica y sobre la verdadera Iglesia de Cristo y su Autoridad suprema, según exigían los tiempos del siglo pasado.

Si hoy nos preguntamos cuáles son los errores en boga que exijan una declaración dogmática, neta y tajante, será difícil contestar. No porque no haya habido recientemente o no existan en la actualidad errores que condenar, sino porque no parecen tener la virulencia ni causar la desazón de errores de antaño. No cabe duda que domina en el mundo contemporáneo un materialismo prácticamente ateo y una atención, en ocasiones casi única, al goce material y al progreso material; con lo cual parecen desconocerse, de hecho, los valores espirituales, con la menor estima de lo religioso o con positiva desestima de estos valores. Y es bien visible que el comunismo materialista invade, en lo político y en lo social, a una gran mayoría del género humano... Ha prevalecido en no pocas partes el Estado sobre el individuo y sobre los derechos inalienables de la persona humana; y se ha elevado a doctrina y teoría en nuestros días ese totalitarismo del Estado, que antes, es cierto, en la práctica no dejaba también de acontecer con el despotismo del poder...

Han pululado diferentes errores doctrinales sobre la llamada «moral de situación», con olvido y desprecio de las normas eternas del bien y del mal moral. Ha sonado un lenguaje raro y extraño sobre un relativismo en el va-

lor de nuestros conceptos filosóficos, que de rechazo parecía caer sobre el valor de las doctrinas teológicas. Un falso irenismo y concordismo entre doctrinas antagónicas ha parecido querer superar con el silencio puntos entre sí irreconciliables. Y contra la filosofía tradicional y contras su método y su intelectualismo se oyeron quejas y se contemplaron los ataques. Se propugnó un historicismo y un existencialismo que atendiese solamente a la realidad histórica y existencial de los hechos, prescindiendo de la verdad absoluta y esencial de las cosas. Se ha hablado de evolucionismo antropológico y de poligenismo pretendiendo diversidad de origen entre los hombres, de suerte que no todos procedan de Adán... Sobre la autoridad de las encíclicas y del Magisterio pontificio, sobre la interpretación de las Sagradas Escrituras y en particular de los primeros capítulos del *Génesis*, fue preciso que la Iglesia interviniera con rapidez para cortar lo insano de algunas afirmaciones y propagandas.

Pero todos estos errores, señalados y condenados en la *Humani generis*, parecen haber sido frenados con la intervención rápida y oportuna del Magisterio auténtico y ordinario del Sumo Pontífice. Hoy, en efecto, la facilidad que reina para realizar y difundir este Magisterio ha sido causa de señalar y estigmatizar oportunamente el error ante los fieles y de contenerlo en el ostracismo.

De semejante manera podríamos razonar acerca de falsas doctrinas, marcadas como tales ante los fieles por documentos o discursos pontificios o por decisiones de la Santa Sede. Hubo exageraciones prácticas y aun doctrinales de un liturgismo arqueológico, que con la ponderación del *opus operatum* y con la piedad óntica y objetiva, como se llamaba, se contraponía al *opus operantis* y a la piedad subjetiva del esfuerzo personal ascético. Pero estos errores, por defecto de equilibrio armonizador, fueron ya notados en la *Mediator Dei*. Asimismo se desarrolló en algunos un falso misticismo, a propósito del Cuerpo místico de Cristo, que fue atajado con la *Mystici Corporis*. Falsas ideas sobre el estado religioso y los consejos evangélicos fueron abiertamente declaradas insostenibles en el

discurso de Pío XII al clausurar el primer Congreso Internacional de estados de perfección, el 8 de diciembre de 1950. La virginidad cristiana, si en alguna parte había descaecido su estima entre los fieles, comparándola con el matrimonio, recobró su honor y lustre con la *Sacra virginitas*. Sobre el valor de la celebración eucarística de cada uno de los sacerdotes, por encima de la mera asistencia comunitaria de éstos a la misa celebrada por otro, habló un discurso de Pío XII a los obispos reunidos en Roma al día siguiente de la proclamación de la Realeza de María (3). Y el mensaje pontificio al Congreso litúrgico-pastoral de Asís (1956) señalaba abiertamente el error de quienes pretendían explicar la presencia real de Cristo en la Eucaristía por una mera relación de las especies eucarísticas al Cristo *que está en los cielos*, cuando en realidad, si Cristo está realmente en la Eucaristía, es por una relación de presencia de las especies sacramentales a Cristo *que está contenido en ellas* (4).

Estos han sido errores de los últimos tiempos. Pero ¿diremos que han sido o eran de tanta actualidad, o tan arraigados entre los cristianos, como para reclamar abiertamente un Concilio? Sí lo fueron, por el contrario, los errores de Lutero y del Protestantismo. Sí lo era la palmaria decadencia de las costumbres renacentistas. Entonces, cuando la Cristiandad y el Emperador clamaban por el Concilio que al fin se reunió en Trento. Pero hoy, ¿diremos que la situación dogmática y doctrinal de la Iglesia, pasada ya y superada la furia del Modernismo, conjunto de herejías, postulaba ineludible y urgentemente la declaración enérgica, tajante y terminante del Magisterio conciliar de la Iglesia?

Los errores que hemos señalado, que invadieron un tiempo algunos sectores de católicos, han sido detenidos, al parecer, y atajados con el magisterio del Romano Pontífice que hoy día—como antes dijimos—, por la rapidez y difusión de la vida moderna, es más rápido y difundido

(3) Act. Apost. Sedes 46 (1954) 668-669. De nuevo insistió Pío XII sobre este asunto en la *Alocución al Congreso Litúrgico de Asís*; Act. Apost. Sedes 48 (1956) 716-718.

(4) Act. Apost. Sedes 48 (1956) 718-723.

que lo era en tiempos pasados. La vigilancia del Supremo Magisterio Romano, tan reconocido y ponderado por el primer Concilio Vaticano, ha contribuido eficazísimamente a la represión de las falsas doctrinas entre los católicos, apenas brotadas y manifestadas.

Mas, si hoy no parece que pueda hablarse de errores manifiestamente arraigados que invadan el campo católico, sí podrá notarse con frecuencia *cierto confusionismo de ideas*, que se puso de relieve, por ejemplo, en las polémicas sobre la llamada *Teología nueva* y en el desprecio no disimulado de algunos por el método tradicional de las Aulas teológicas. Aparece también evidente esa confusión y mengua de sólidas razones en recientes controversias entre los mismos católicos, bien del orden ascético, bien del dogmático, como, por ejemplo, cuando se propugnaba como suficiente para salvarse un bautismo *in voto*, pero no en el deseo personal del individuo, sino en el voto o deseo vicario de otros distintos del individuo, verbi gracia, los padres o la Iglesia.

El confusionismo en estos casos no parece proceder de la mala voluntad. No hay la contumacia que acompaña a la herejía. Pero sí quieren descubrir algunos cierto descuido en la formación teológica, que en ocasiones no parece haberse realizado según el método preconizado tantas veces por la Santa Sede y últimamente (entre otras declaraciones de la misma Santa Sede) en una Instrucción a los Ordinarios del Brasil (1950) *de recta clericorum institutione rite provehenda*, donde se encarga que la enseñanza en Teología y Filosofía se realice según el método «escolástico», «que es antiguo, sí, pero no anticuado». Allí mismo se define en qué consiste: «Definir con exactitud y precisión; dividir las cuestiones; demostrar con orden, claridad y solidez; citar las autoridades con fidelidad y sobriedad; refutar a los adversarios sin ambigüedades: estos son los ideales de la exposición escolástica y deben ser los de toda enseñanza seria y formativa...» (5).

(5) Act. Apost. Sedis 42 (1950) 838. Sobre las recomendaciones de la Santa Sede a este respecto, cf. M. NICOLAU, *Modernidad y Escolástica: Estudios Eclesiásticos*, 29 (1955), 13-26.

Ya se deja entender que este método, por su misma naturaleza, frena la licencia en el pensar; y, por su misma exactitud y precisión, lucha contra la imprecisión, vaguedad y confusión que con frecuencia se observa en el pensar contemporáneo.

Lo cual no es decir que la formación clerical deba reducirse únicamente a lo especulativo y dogmático, a lo «escolástico». Se requiere mucho más, que ahora no es la ocasión de recordar o señalar. Pero, ante la dispersión de energías motivada por la multiplicidad de excitantes y de disciplinas que trae la vida moderna, muchos recordarán con gusto que hay cosas que por su naturaleza son básicas y exigen prioridad. La exigen en la construcción de un edificio habitable los cimientos y las paredes maestras y el techo. Pero esto no quiere decir que ya no sean necesarias las pinturas que adornan las paredes y las lámparas que iluminan las salas, y todo lo que significa ajuar y conveniente comodidad para la habitación. Pero lo primero es lo primero. Sin aquellos cimientos y paredes no hay casa, aunque haya cuadros y lámparas para adornarla. De parecida manera, sin la formación sólida, especulativa, exacta y precisa, tampoco habrá recta formación filosófica y teológica, aunque haya diligente preocupación por los pormenores que deben adornar el edificio o contribuir a su adaptación según las circunstancias de los tiempos. El espacio del presente trabajo no consiente declarar más este pensamiento, que el prudente lector entenderá sin exclusivismos ni restricciones, y sin descuidar todo lo que debe ser disciplina *principal* en la formación de un clérigo.

Con esta preparación segura, sólida, será más fácil descubrir los errores que acumulen los tiempos; será más fácil llegar a la unidad de principios y aun de conclusiones entre los católicos, al menos en las cosas necesarias (siempre quedará campo libre a las disputables) para evitar la desorientación que el confusionismo imperante nos ha traído en ocasiones.

Dejando los errores que han podido observarse en los tiempos recientes, y pasando a la *doctrina teológica po-*

sitiva que los años actuales traen a la preocupación de los fieles, doctrina teológica que podrá ser objeto de enseñanzas y definiciones conciliares, hallamos en primer lugar *la tocante a la misma Iglesia y a su constitución interna*. El anterior Concilio Vaticano estudió, enseñó y definió maravillosamente lo relativo al primado de jurisdicción del Romano Pontífice. Hoy se desearía por algunos el complemento de esa declaración de los derechos primaciales. El Concilio dejó preparados algunos esquemas para el estudio y declaración definitoria acerca de la naturaleza íntima de la Iglesia, como institución perfecta, espiritual, sobrenatural, indefectible, necesaria para la salvación (6), que hoy día podrán estudiarse de nuevo y acomodarse a las exigencias de los tiempos. Las relaciones de la Iglesia con la sociedad civil, y nominalmente en lo concerniente a los derechos de la educación, fueron también estudiadas y preparadas en el anterior Concilio, y hoy no dejarán de tener actualidad. De un modo especial es de actualidad profundizar en las funciones propias y específicas de los miembros del Cuerpo místico, en la potestad episcopal y en sus prerrogativas y obligaciones. Tal vez los que miran con odio o con recelo la definición de los derechos del Romano Pontífice llevada a cabo anteriormente, aquietarán o moderarán su indignación conociendo también la declaración de los derechos y prerrogativas episcopales y de las iglesias.

Asimismo, si antes se subrayó contra el Protestantismo el oficio de la jerarquía de jurisdicción y de orden dentro de la Iglesia, y en Trento se reafirmaron las bases para el desarrollo de una Eclesiología católica, hoy podrá completarse la doctrina con el estudio de la función propia de los laicos en la Iglesia, que son también sacerdocio santo (aunque de orden distinto al de los presbíteros y obispos), pueblo de adquisición, que colabora con la Jerarquía para anunciar las excelencias de quien nos llamó de las tinieblas a su admirable luz (1 Pet 2, 9).

No faltan problemas teológicos que en el orden doctrinal siguen acuciando el interés de los estudiosos; como son, en la Teología sacramental, el de las relaciones y

(6) *Collectio Lacensis*, 7, 567 sg.

conexiones que median entre episcopado y presbiterado, estudiadas en su íntima naturaleza; el de la manera de institución de los sacramentos por Jesucristo... Pero creemos que difícilmente estarán maduros para una definición conciliar, por la ausencia de una documentación teológica suficiente.

¿Podrá estudiarse y definirse en el Concilio lo tocante a la licitud y condiciones de licitud de la guerra y de las armas nucleares y atómicas, que los tiempos han colocado a la orden del día? Más factible parece ser en el orden de los estudios históricos y bíblicos, llegar a una terminante desvalorización de la teoría propugnada por R. Bultmann sobre «desmitologizar» el Nuevo Testamento.

La atención a las cuestiones de *Ecclesia*, de que acabamos de hablar, será una buena manera de establecer los contactos necesarios para salvar la desunión de los cristianos, sin irenismos comprometedores, antes con la franqueza y caridad que el caso requiere. Se han admitido observadores de otras confesiones en las reuniones conciliares. Podrán contemplar el ejemplo de una maravillosa unidad de fe y magisterio, de régimen y gobierno, de sacrificio y sacramentos, que reina en la Iglesia católica. Ejemplo de unidad, para que conozca el mundo que el Padre ha enviado a Jesucristo.

II

EL CONCILIO Y LO DISCIPLINAR

Por las razones que anteceden parecían obvias las declaraciones del Cardenal Tardini al redactor jefe de *La Croix*, transmitidas por la televisión italiana el 24 de enero de 1960, según el cual «el fin principal del Concilio serían muy particularmente la disciplina eclesiástica, las disposiciones del Código de Derecho canónico que haya que modificar, y todo el conjunto de las costumbres de la vida católica». Sería un Concilio de orden práctico más bien que de orden doctrinal, sin que esto quede, sin embargo, excluído (7).

(7) Cfr. «Ecclesia», 13 febrero 1960, p. 17.

La adaptación del Derecho canónico a la vida actual es una necesidad evidente. Porque son también evidentes las modificaciones que ha experimentado la ley, impuestas por los cambios del tiempo. Nos referimos al ayuno eucarístico, que parece haber cristalizado en el último ordenamiento legislativo de 1957. Podemos también aludir a las horas vespertinas de celebración de misas y de distribución de la sagrada comunión: que, en la misma línea iniciada de facilitar la celebración de la santa misa y la recepción de la Eucaristía, quizá alcance en el futuro una amplitud todavía mayor y no condicionada por las horas del día, sino por la necesidad y conveniencia o devoción de los fieles y sacerdotes. Los ayunos penitenciales, que la Liturgia cuaresmal nos propone ante la vista con tanta insistencia, es posible que se reordenen según un plan no totalmente abolitorio, pero sí procurando la adaptación de la costumbre en la parvedad y colación a formas y medidas más elásticas que permitan ayunar a los más. Y parece claro que estos ayunos, posibles a los más, ofrecerán el carácter de penitencia corporal más que lo pueda ofrecer hoy día la mera abstinencia de carne.

No son de extrañar las variaciones que la disciplina reciente ha introducido en el Derecho. Porque el Derecho nace impuesto por las circunstancias y se desarrolla, y en este desarrollo se adapta a las diferentes circunstancias. No porque no existan normas eternas a las que debe someterse la acción y la legislación humana, sino porque la ley, que es ordenación para el bien común, puede variar según los tiempos y condiciones del lugar y del momento. No se trata evidentemente de un cambio de rumbo ni de un viraje total respecto del legítimo Derecho anterior; porque la línea directoria quedará siempre marcada hacia el bien sobrenatural de los fieles y de la sociedad.

¿Qué piden, pues, los tiempos para actualizar el Derecho y la disciplina canónica?

No podemos descender aquí a pormenores jurídicos que se han observado en ocasiones como menos eficaces y que quizá podrían abolirse; como, por ejemplo, los pecados reservados al Ordinario. Tal vez podría asimismo

restringirse el número de censuras reservadas, de modo que se reservaran más difícilmente. Quizá se demuestran menos actuales los esponsales antes del matrimonio; y tal vez podrían suprimirse ciertos impedimentos, los menores, para el mismo. Algunos alabarían la tendencia a reconocer como válida para toda una nación la licencia de confesar concedida para una diócesis de la misma nación, etc.

No sería de este momento descender a pormenores legislativos, a los cuales verosíblemente tampoco descenderá el Concilio. Una cosa es la adaptación concreta y poner al día en sus detalles todos y prescripciones el Derecho canónico; y otra cosa es señalar y marcar las grandes líneas y las grandes instituciones y figuras jurídicas bajo las cuales tiene que realizarse esa adaptación.

Parece claro que los tiempos postulan una atención legislativa a la Acción Católica, bajo la amplia expresión de todas las formas de apostolado seglar. Quizá también cierto régimen de beneficios de las catedrales, etc. («maestrescuela», «arcipreste»...), pudiera actualizarse con la atención a otros cargos diocesanos que hoy alcanzan mayor importancia o actualidad (delegados de Acción Católica, etc.).

Parece asimismo evidente que entre las formas canónicas del estado de perfección por adquirir (estado religioso, sociedades de vida común, institutos seculares) el desarrollo de estos últimos exige la incorporación al Código de su estructura canónica. Los tiempos han provocado la federación jurídica de los monasterios de religiosas y una mayor hermandad entre los religiosos todos.

Es más: ha crecido amplia y profundamente el ansia de los consejos evangélicos, practicados con voto, dentro del clero secular diocesano. Si a todo sacerdote se le exige perfección, como colaborador que es del estado episcopal, que es estado de perfección adquirida o *por ejercitar* («*perfectionis exercendae*», según la nomenclatura de Suárez): el camino para adquirir esa perfección, según los consejos indiscutibles del Maestro, son de ley ordinaria los consejos evangélicos. No están los sacerdotes seculares obligados a todos ellos; pero sí pueden libremente

aceptarlos y seguirlos con voto. Y muchos los desean y algunos, de hecho, ya se han abrazado con estos votos, permaneciendo en sus diócesis. Quizá sea fruto de este Concilio, y no pequeño fruto, abrir un cauce jurídico para el desarrollo del estado de perfección (estado religioso o instituto secular) dentro del clero diocesano, que no tendría por qué abandonar su diócesis.

Existe hoy la tendencia innegable de muchos a revalorizar la diócesis. Y es claro que no puede esperarse sino bien, si cada parte del Cuerpo místico se desarrolla vigorosa y convenientemente. La pujanza de la vida sobrenatural diocesana condiciona o, mejor, constituye el vigor de las células integrantes del Cuerpo místico. Y como se expresó bellamente San Gregorio, y lo recordó el Concilio Vaticano, aplicándolo al Obispo de Roma: «Mi honor es el honor de la Iglesia universal. Mi honor es el sólido vigor de mis hermanos. Entonces soy verdaderamente honrado, cuando no se niega el honor que se debe a cada uno» (8). Del jefe y obispo de cada diócesis reciben los religiosos exentos sus licencias de predicar y confesar, y en su apostolado externo con los fieles de la diócesis deben acomodarse y se acomodan según las normas del Derecho a las ordenaciones del respectivo Prelado. Todo ello puede y debe armonizarse, a nuestro juicio, con otros hechos que es conveniente reconocer. El primero es el peso que carga sobre el Obispo de Roma muy en particular, y, en general, sobre todos los sucesores de los Apóstoles, con la obligación de llevar el Evangelio a todas las naciones, a aquellas en especial que todavía no lo han recibido abundantemente o donde la vida cristiana no florece convenientemente; digamos a los países donde la infidelidad, la herejía o el cisma, o sencillamente el infortunio, cuando no la desidia y la pereza, impiden el establecimiento de la Jerarquía o entorpecen su labor. El segundo hecho que no debe olvidarse es que el Romano Pontífice—como definió el Concilio Vaticano I— tiene, en virtud de la suprema potestad de gobierno que le compete sobre toda la Iglesia, el derecho de comunicarse libremente en el ejercicio

(8) S. GREGORIUS, *Ad Eulogium episc. Alexandrinum*, 8, 30: ML 77, 933 C; DENZINGER, *Enchir. symbol.* 1828.

de su oficio con los pastores y rebaños de toda la Iglesia, para que todos puedan ser enseñados y regidos por él en el camino de la salvación (9). Al Romano Pontífice corresponde también la potestad plena y suprema de jurisdicción sobre toda la Iglesia, no sólo en lo tocante a la fe y a las costumbres, pero también en lo relativo a la disciplina y régimen de la Iglesia difundida por todo el orbe; y este poder es poder ordinario e inmediato, ora sobre todas y cada una de las iglesias, ora sobre todos y cada uno de los pastores y fieles (10).

Bien se echa de ver que, para el ejercicio oportuno y eficaz de estas obligaciones y derechos de la Sede Apostólica, es sumamente conveniente que disponga de soldados y de un ejército de soldados que por oficio y vocación primaria estén dedicados a su servicio y prontos a acudir donde se les señale entre infieles, herejes y también entre los fieles, a las órdenes inmediatas del supremo Pastor y Jefe. Aquí se hallará fácilmente uno de los fundamentos de la exención de los religiosos. Se comprende que en su régimen interno, que es con frecuencia un régimen de visión supradiocesana y universal, dependan única e inmediatamente de la Sede Apostólica.

Por otra parte, hoy día hay realidades nacionales y supranacionales que se imponen. No se puede desconocer hoy la nación como tal. Y hay apostolados y funciones eclesiales que trascienden los límites de una diócesis, y si se quieren realizar armónica y coordinadamente dentro de la nación y, por otra parte, con la suficiente prontitud y eficacia, tienen que trascender, el ámbito local para sumarse a lo regional y aun a lo nacional. Las Juntas de Metropolitanos o las Conferencias del episcopado nacional son realidades que se han impuesto; y las normas que se dictan para toda una nación demuestran la importancia de atender concordemente a los problemas y a la unidad de criterios, si se quiere actuar eficazmente sobre las costumbres de los fieles, unificando medios y procedimientos en el ámbito nacional. Los Seminarios regionales impuestos por la Santa Sede en algunas naciones

(9) DENZINGER, *Enchir. symbol.* 1829.

(10) *Ibid.* 1831.

confirman lo que venimos diciendo de esta superación de las diócesis, cuando lo exige el divino servicio y la mayor gloria de Dios. Quizá la ordenación jurídica de estas realidades que imponen o aconsejan los tiempos sea fruto del próximo Concilio.

Y pasando sobre lo diocesano y nacional a lo internacional y Romano, no faltan quienes aplaudan la mayor internacionalización de la Curia Romana y de los Dicasterios Romanos, seguida vigorosamente durante el Pontificado de Pío XII; no sólo en orden a la mejor gestión administrativa de países tan diversos representados así en Roma, pero también en orden a la expresión más ostensible de la catolicidad de la Iglesia. Para el estudio de los hoy frecuentes procesos de beatificación y canonización anhelan no pocos una mayor rapidez, que comprendemos no es fácil conseguir en la organización actual, a pesar de la excelente voluntad de todos, lo cual podría ser tentación para acudir al manido procedimiento de las recomendaciones en orden a conseguir prontamente los fines apetecidos.

III

EL CONCILIO Y LO PASTORAL

Si el Concilio ha de alcanzar—a lo que se prevé—una gran importancia pastoral, ya se echa de ver que ello será por las convenientes reformas o acomodaciones litúrgicas.

Esperamos con firme confianza que se acelere la reforma definitiva del Breviario y del Misal dentro de las líneas de sencillez, de verdad histórica y cultura bíblica que los tiempos exigen; de suerte que la espiritualidad sacerdotal cobre su articulación orgánica con las funciones propias del liturgo.

Se desea por no pocos una codificación del derecho litúrgico en las líneas de sencillez y claridad que el caso requiere, para que obtenga su función pastoral (11).

(11) Escritas estas páginas, se han publicado las nuevas *Rúbricas del Breviario y Misal Romano*, que codifican, simplificando, las prescripciones litúrgicas anteriores (Act. Apost. Sedis 52 [1960] 593-740).

Y aquí entra otra vez una cuestión candente: el problema de la lengua vulgar en la Liturgia.

Sin duda que la Liturgia obtiene su función latréutica y eucarística, y alguna función soteriológica para el pueblo, aunque se realice únicamente en una lengua sagrada y misteriosa para el no iniciado en la cultura. Pero ¿alcanza así su función didáctica y su plena función pedagógica en orden al progreso espiritual del pueblo? Si se quieren conseguir no sólo la alabanza de Dios y las realidades sacramentales del *opus operatum*, pero también al mismo tiempo excitar la actividad del *opus operantis* y conseguir un mayor nutrimento espiritual de la masa; si se quiere *instruir y educar* al pueblo, que contempla mudo la acción sagrada o participa en ella ininteligentemente, ¿será lo más eficaz para *instruirle y educarle* servirse de una lengua que desconoce? Se ha dicho que si los Apóstoles hubieran realizado fuera de Palestina, ante los conversos de la gentilidad, las funciones litúrgicas en hebreo o arameo (o en griego la Iglesia romana de los primeros siglos), difícilmente hubieran alcanzado la difusión conseguida por su mensaje.

Hoy día, en la administración de algunos sacramentos, resulta para algunos risible, verbigracia, que el padrino del bautismo tenga que repetir mecánicamente algunas fórmulas cuyo sentido desconoce. «Diga: *volo*»; «diga: *Abrenuntio*». Se desean rituales en lengua vulgar, que faciliten la inteligencia de las ceremonias por el pueblo.

Todo esto es verdad, a lo que juzgamos. Pero, por otra parte, no se puede desconocer que la lengua latina, tan eclesiástica y veneranda, se acomoda más a la índole sacral y misteriosa del sacrificio y de la administración de sacramentos. Es cierto también que esta lengua es asimismo vínculo de unidad entre todos los cristianos, con la unidad y precisión de fórmulas dogmáticas y sacramentales expresadas en la misma lengua. Es también cierto que será bello y expresión magnífica de catolicidad, hoy que concurren los pueblos más diversos en congresos y asambleas, celebrar la misma Liturgia y con la misma lengua los individuos de las más alejadas regiones...

Todo esto es verdad. Pero quizá se pueda encontrar

una fórmula media, en que dejando intacta la lengua latina para aquellas partes de la misa que en la contextura romana de la misa actual son secretas, más propias del liturgo en su acción misteriosa, se atienda a la instrucción y educación del pueblo en aquellas partes de la misa que están destinadas a esa instrucción; y en aquellas partes de los ritos sacramentales que, para ser captados por el pueblo en su sentido, valor y belleza, convenientemente se dirán en lengua vulgar. Una versión única y aprobada para los países de la misma lengua podría fácilmente obviar a los abusos provenientes de la diversidad de traducciones.

La actividad pastoral exige primariamente enseñar a los pueblos la verdad revelada, según el mandato de Cristo. Se enseña, por lo pronto, haciendo inteligentemente la Liturgia. Y se enseña, también con el comentario homilético al Evangelio o con la explicación sistemática del Catecismo en medio de la misa e interrumpiendo la misa, cuando la asamblea de los cristianos está reunida en la iglesia. Hoy se va introduciendo felizmente en muchas diócesis esa predicación sistemática, común para todas las iglesias y oratorios, después del evangelio de la misa. Cualquiera ve los frutos inmensos de cristianización que de ahí resultarán cuando, pasado un ciclo, verbigracia, de cinco o más años, tengamos *diócesis instruídas*.

¿Habrá llegado también el momento de realizar lo que se intentó en el pasado Concilio Vaticano, un Catecismo único para toda la Iglesia, que tenga razón de los adelantos didácticos y pedagógicos de los tiempos? ¿Al menos un Catecismo modelo, recomendado con la autoridad conciliar?

La celebración litúrgica, hoy tan extendida, la frecuencia aun cotidiana de las misas que los sacerdotes ofrecen, y muy en particular en las grandes asambleas de eclesiásticos numerosos, ha puesto sobre el tapete la idea muy antigua de la concelebración eucarística, restringida en el actual rito romano-latino al día de la ordenación presbiteral y de la consagración episcopal.

Donde esta cuestión no está en el ambiente podrá parecer idea chocante y extraña esta concelebración.

Pero la sensibilidad litúrgica no deja de advertir cierta anomalía cuando los sacerdotes se ven forzados, no raras veces, a celebrar en la misma aula y a la misma hora, pero cada uno en su altarcito, a muy pocos metros, y aun decímetros, unos de otros, viéndose, quizá estorbándose, ciertamente sin poder observar las rúbricas de la voz alta e inteligible, que tan bien dicen con el carácter social y público del rito eucarístico.

La concelebración potestativa, a juicio del Ordinario, podría tal vez obviar a estos inconvenientes, al mismo tiempo que con ello se conseguiría una expresión hermosa de la unidad del sacrificio y del sacerdocio, unidad externamente expresada y lograda precisamente mediante lo que Cristo instituyó para unirnos: la Eucaristía. La gloria de Dios, la proveniente de la formal acción sacrificial de cada uno de los sacerdotes que celebra en particular, no dejaría de obtenerse (quizá de mejor manera, por las razones apuntadas), ya que subsistiría el mismo número de acciones sacrificales, la de cada uno de los sacerdotes concelebrantes.

Se ha escrito y hablado mucho del restablecimiento del diaconado como orden sagrada, cuyo ejercicio fuera más duradero y permanente. En el Congreso litúrgico de Asís (1956) alguien expresó públicamente este deseo para las misiones. Tal vez fuera práctico ese restablecimiento del diaconado en los países de misión o en los más necesitados de clero, donde se acude a la cooperación del seglar y del catequista para los servicios de caridad y de administración parroquial, para la evangelización y para el bautismo en caso de urgencia. Son precisamente los oficios propios del diácono (*ministrare mensis, evangelizare, baptizare*) que leemos en los *Actos de los Apóstoles*, siguiendo la interpretación más tradicional de los pasajes pertinentes. Agréguese la administración de la Eucaristía. Claro está que con este diaconado, ampliado a muchos, se propone por algunos el deseo de que no sea necesariamente celibatario o, por lo menos, que no sea difícilmente revocable en esa obligación del celibato. ¿Sería también viable esta orden más duradera del diaconado en los países ya cristianos y suficientemente atendidos por

el número congruente de presbíteros? ¿Tendría ventajas esta dilación del presbiterado, mediante el ejercicio más duradero del diaconado en un ambiente público de apostolado, abierto a todos los vientos, que permitiera conocer mejor al futuro presbítero?

Con el desarrollo de la Pastoral como ciencia teológica se ha puesto en el primer plano la institución dedicada fundamentalmente a la cura de almas: la parroquia. En la teología de la parroquia debe evitarse el extremo de hacerla una institución necesaria en el Cuerpo místico de Cristo y cuasi de derecho divino, como lo es el episcopado. Es cosa clara que la parroquia es institución de derecho eclesiástico. ¿Qué duda cabe que es deseable y será sumamente provechoso vitalizar esta función parroquial dentro de la organización diocesana? Pero si hoy día la misma diócesis no puede desconocer la necesidad de instituciones supradiocesanas o interdiocesanas para la buena marcha de la diócesis, *a fortiori* la institución parroquial no podrá desconocer la conveniencia de instituciones supra-parroquiales o interparroquiales (misiones, ejercicios, colegios, dirección espiritual, libros y revistas, propaganda católica, beneficencia...) que trasciendan los estrechos límites locales.

Aunar las fuerzas de uno y otro clero, de unos y otros religiosos, de una y otra parroquia, de una y otra diócesis, y—¿por qué no decirlo?—de una y otra nación católica (pensemos, verbigracia, en universidades de vida precaria), este es un *desideratum* del momento presente para conseguir un mundo católico unido, un mundo mejor.

Unidos los católicos darán, sí, el ejemplo de unidad que el mundo espera; y estribando unos en otros, apoyándose mutuamente, más fácilmente atraerán a los hermanos separados para el crecimiento y «articulación de los santos en la obra del ministerio, en la edificación del Cuerpo de Cristo..., profesando la verdad con caridad, haciendo que todo se desarrolle integrado en Él, en Cristo...» (Eph 4, 13-15).

CAPÍTULO I

EPISCOPADO COLEGIAL

Los hechos

La institución de un *colegio apostólico* con potestad de régimen y gobierno, esto es, con potestad de *jurisdicción*, y con jurisdicción *plena y suprema*, es un hecho en la Iglesia, que consta por la promesa de Cristo, contenida en Mt 18, 18: «Todo lo que atareis sobre la tierra, será atado en el cielo; y todo lo que desatareis sobre la tierra, será desatado en el cielo». Son palabras que recuerdan la misma plenitud y supremacía de poder prometida con idénticas palabras también a Pedro en Mt 16, 19. Pero en este caso a solo Pedro. A los demás apóstoles *en común y como colegio*, pero *incluyendo también a Pedro*.

La institución de un *colegio apostólico* con potestad de magisterio en materias de fe y costumbres, podría verse también incluída en Mt 18, 18, supuesto que el sujeto activo de una jurisdicción espiritual debe tener también una potestad de enseñar en lo espiritual; es decir, si admitimos—lo que nos parece mucho más probable—que el sujeto de jurisdicción eclesial plena y suprema es también sujeto de magisterio. Pero esa potestad colegial de enseñar a todos los hombres con un magisterio *auténtico e infalible*, concedida a los apóstoles, consta de una manera clara en el mandato de Cristo a los mismos apóstoles, de predicar el Evangelio a todas las naciones y gentes (Mt 28, 18-20).

Es evidente que estos poderes conferidos por Jesucristo para el régimen y adoctrinamiento de la Iglesia, que iba a durar hasta la consumación de los siglos (Mt 28, 20), poderes conferidos tan solemnemente como elementos salientes y decisivos de su Iglesia, no iban a durar solamente treinta años (hasta la muerte de Pedro) o pocos más, sabiendo el Señor, como sabía, que Pedro y los apóstoles tenían que morir y dejar su Iglesia en carrera hasta la consumación. La concesión de esos poderes de régimen y magisterio, el primacial y el colegial, iban a durar, por consiguiente, mientras durara la Iglesia. Y esto consta por el tenor y contexto de la concesión, sobre todo en Mt 28, 20; aun prescindiendo de los otros argumentos que suelen aducirse de la tradición y de la prescripción, argumentos que ahora sería superfluo exponer.

Es sabido que la sucesión primacial de Pedro la pretende sólo la Sede Romana y allí sólo se encuentra. La sucesión colegial de los apóstoles se encuentra en el colegio de los obispos. Y aun cada obispo, bien que gobierne sólo una grey particular, puede llamarse y se llama sucesor de los apóstoles y ha heredado de ellos un poder de magisterio y un poder de régimen.

Los problemas

1. La problemática en esta cuestión surge en primer lugar para conciliar la existencia de estos dos poderes supremos y plenos en la Iglesia, el del Sucesor de Pedro y el de los Sucesores de los Apóstoles. ¿Son dos poderes, o son uno solo? ¿En qué se complementan o se recortan mutuamente? ¿Se estorban uno al otro?

2. Respecto de cada obispo en particular, ¿cómo se armoniza su función de Pastor propio, inmediato y ordinario, de una grey determinada, con la misma autoridad ordinaria, episcopal e inmediata que sobre esa grey obtiene el Papa universal? ¿Es el obispo como un simple Vicario del Papa?

3. Y en las relaciones del obispo particular con la

Iglesia universal, ¿cómo se realiza su función colegial de magisterio y su función colegial de gobierno? ¿Las realiza sólo en el Concilio?

Estando fuera del Concilio, ¿cómo realiza un obispo su función colegial de magisterio? ¿Y su función de régimen respecto de la Iglesia universal? ¿Participa entonces de la jurisdicción universal? ¿En qué sentido se podría admitir y cómo se la podría llamar?

4. Si para ejercitar esa misión episcopal se presupone, de ordinario al menos, haber recibido la consagración episcopal, ¿qué relación existe entre el sacramento del episcopado y la misión y función propia del obispo? ¿Es sólo el sacramento del episcopado un título suficiente para entrar en el Colegio episcopal, o se recibe la incorporación mediante la actual jurisdicción conseguida a través del Romano Pontífice? ¿Bastaría un episcopado titular, y no actual con súbditos, para formar parte del Colegio episcopal, sucesor del Colegio apostólico? ¿Qué es lo primario, formar parte del Colegio episcopal, y secundariamente, gobernar una parte de la grey, o bien es lo primero gobernar una diócesis y secundariamente formar parte del Colegio? Estos y otros problemas con ellos relacionados son los que—con brevedad y con la claridad que podamos—nos proponemos estudiar.

I

RELACIONES ENTRE EL PRIMADO Y EL COLEGIO EPISCOPAL

Creemos que se trata de *dos sujetos de poder*, y no de uno solo. Los dos sujetos no se identifican: el Papa y el Colegio episcopal. Pero el segundo contiene e incluye al primero. Luego son dos sujetos de poder, inadecuadamente distintos.

No creemos que se pueda decir que el sujeto de jurisdicción no es más que *uno presidido por el Papa*. Porque esta denominación y fórmula sólo puede aplicarse al colegio episcopal, y no se puede aplicar al poder primacial.

Luego no es pertinente decir que en la Iglesia sólo hay un sujeto de mando, que preside el Papa. Por otra parte, en el Colegio presidido por el Papa, los que se añaden al Papa no se añaden *accidentalmente*, sino se añaden *esencialmente*, puesto que sin ellos no hay Colegio. Por estas razones pensamos que los sujetos de jurisdicción plena son dos.

Pero tampoco nos parece feliz el decir que se trata en estos poderes de dos centros distintos para el gobierno de la Iglesia; como la elipse que tiene dos centros y se traza según ellos. Preferimos la comparación del círculo o circunferencia, que tiene un solo centro y por él se gobierna. Este único centro es el Papa, que puede actuar, regir y enseñar por sí solo; o puede verse asistido y en alguna manera complementado por el Colegio episcopal. El Colegio episcopal nunca puede perder ni pierde su centro, que es el Papa. Luego el centro de la Iglesia en el ejercicio del poder primacial y en el ejercicio del poder episcopal colegial es único: el Papa.

Pero ¿qué añade el Colegio episcopal al poder primacial, bien enseñando, bien gobernando? Los poderes de ambas potestades son, como hemos dicho, supremos y plenos. Luego lo que añada el Colegio episcopal al poder primacial no puede ser algo que aumente la plenitud y supremacía del poder del Papa, que ya tiene éste por sí solo.

El Colegio episcopal creemos que añade al poder primacial, en primer lugar, un *asesoramiento*; porque la potestad de gobierno y magisterio en la Iglesia no implica necesariamente una infusión directa de ciencia por parte del Espíritu Santo en los que rigen y enseñan. Ni los exime de los medios ordinarios que la Providencia dispone para conocer qué deben mandar y qué deben enseñar.

Con este asesoramiento se junta una *asistencia* y *apoyo* del Colegio para las doctrinas que se determine enseñar o para las decisiones que se determine ordenar. Es claro que de esta manera se facilita, de suyo, la difusión y predicación por los obispos de las doctrinas establecidas colegialmente; y el poner en ejecución lo ordenado o aconsejado por el Colegio.

Con todo ello es evidente que se alcanza por parte de esas doctrinas o decretos un prestigio o *autoridad moral* mayor ante los fieles. No porque en rigor no tengan igual fuerza los mandatos o definiciones doctrinales del Papa solo, sino porque la solemnidad de los actos colegiales, en los cuales se incluye la intervención del mismo Papa, y la convergencia de muchos en un mismo sentir y determinar, puestos por el Espíritu Santo para regir la Iglesia, hace patente ante los fieles la oportunidad de una doctrina o decreto.

Como se ve, lo que añade el Colegio episcopal al poder primacial no modifica intrínsecamente la plenitud de poder de éste. Pero le agrega asesoramiento, asistencia, apoyo y prestigio mayor. El centro del régimen eclesial sigue siendo el mismo, el Papa, tanto si actúa solo como si actúa con el Colegio; pero en este último caso parece que el centro cobra mayor relieve y vigor para dirigir la acción eclesial.

Para tratar de delimitar con la precisión posible los poderes propios del Primado y los derechos del Colegio episcopal, se podría preguntar si podría un Papa *definir* una verdad dogmática o decretar una norma disciplinar *en contra de todo el Colegio episcopal*. Quien advierta que el Papa tiene la infalibilidad y el poder supremo y pleno *a título personal*, y que el Colegio episcopal no es infalible ni alcanza el poder supremo, si no se incluye entre ellos al Romano Pontífice; quien tal considere tendrá que responder que, al menos en teoría, el Papa podría definir una verdad y decretar una norma sin el consentimiento de los demás obispos y contra el parecer de éstos; porque su poder es personal y sobrepuja el de todos los demás reunidos. Y el poder del Colegio episcopal no subsiste si falta el Papa.

Sin embargo, esta solución no nos satisface. Creemos que *debe negarse el supuesto* de que pueda llegar a darse esa disociación y discrepancia entre el Papa y el Colegio episcopal en bloque. Primero, porque la recta fe dogmática debe darse no sólo en el Papa, pero también en toda la Iglesia y, por tanto, en la Iglesia docente, que está cons-

tituida principalmente por los obispos. Es imposible que yerre en cuestión dogmática y de costumbres la Iglesia cuasi-universal, que es decir, la mayor parte de los obispos. Y, por tanto, es imposible esa discrepancia doctrinal entre el Papa y todo el resto del Episcopado. Y si la doctrina que el Papa pretendiera definir fuera errónea, entonces estaríamos fuera de la hipótesis hecha, de definición de *verdades*. El poder del Papa no se extiende a definir *falsas* doctrinas. Ni la asistencia del Espíritu se lo permitiría.

Y si se tratara de una discrepancia en norma puramente disciplinar, la caridad y la prudencia parece que exigirían, en tal hipótesis, una manera de proceder que buscara la conciliación y no la desunión entre Papa y obispos, entre la Iglesia de Roma y las Iglesias particulares.

Como sucedió semejantemente en tiempo de San Ireneo, sobre la fecha de la celebración de la Pascua, con el Papa Víctor; ya sabemos las reflexiones que le hizo San Ireneo: que no permitiera, por una cuestión meramente disciplinar, que una gran parte de la Iglesia se separara de la unidad. La caridad y la prudencia podrían y deberían contener en el Papa el ejercicio de un poder que se ha dado para la edificación y no para la destrucción, aunque en rigor teórico podría ejercitarlo.

En segundo lugar, aunque el Papa tiene la infalibilidad y el poder primacial, a título personal, la asistencia que le está prometida no excluye, antes la prudencia sobrenatural lo aconseja, el uso de los medios adecuados para formar el recto criterio. Y medio adecuado es para saber cuál es la verdadera fe católica y para saber qué es lo conveniente en disciplina moral para un organismo la consulta a los Pastores de las Iglesias particulares, a los obispos que son los testigos y maestros de la fe en sus diócesis, y en orden a la disciplina con su experiencia pastoral saben lo que conviene a los fieles.

La función específica y diferencial del Colegio episcopal, supuesto que el Papa posee todas las facultades de este Colegio, no es aumentar en algo intrínseco el poder del Papa, sino que pensaríamos que consiste en *asistir*

al Papa, y concorde con él evangelizar y regir el mundo entero, cosa que con más dificultad puede hacer el Papa por sí solo o por sus vicarios, y sobre todo estando el mandato divino del episcopado. Además, cuando el Colegio está reunido en Concilio comunica a éste—como dijimos—una autoridad moral mayor en sus enseñanzas y mandatos.

Por esto, si la potestad del Colegio episcopal (prescindiendo ahora por un momento del Papa) está frenada y como recortada en sus atribuciones por el hecho del Primado, viceversa, el Primado no puede olvidar que todos los demás son sus Hermanos y que su función la ejerce en servicio de ellos y de toda la grey, para la edificación, no para la destrucción, como el Hijo del hombre, que no vino para ser servido, sino para servir y dar su vida en redención de la multitud (Mt 20, 28).

Tampoco puede este poder primacial prescindir del poder episcopal para el gobierno y adoctrinamiento de los fieles. Este poder episcopal, tanto colegial como individualmente, es de institución de Cristo; y este derecho divino de los obispos hace que el Papa no pueda suprimir la institución del episcopado, como podría suprimir lo que sólo es de derecho eclesiástico, como son los párrocos y la institución parroquial.

El Papa no es monarca absoluto, en el sentido de que pueda prescindir de la institución del episcopado. El episcopado limita el poder del Papa en cuanto que éste no puede suprimirlo.

Si no puede suprimir la institución del episcopado, tampoco puede impedirle, sin razón, el ejercicio de sus funciones ordinarias y de oficio. No puede el Papa prescindir del gobierno *ordinario* de las diócesis por medio de los obispos.

En estas funciones de gobierno y magisterio de sus diocesanos los obispos no son delegados del Papa. Ni son, por consiguiente, su Vicario general. Está fuera de sitio esta expresión de Bismark con que, después de las definiciones del Vaticano I, quiso calificar a los obispos. Si el Vaticano I definió que el Papa tiene jurisdicción ordi-

naria, episcopal e inmediata sobre cada uno de los fieles y de los pastores, esto es, sobre cada uno de los obispos, no por ello se sigue que el obispo no tenga también jurisdicción ordinaria e inmediata sobre los mismos fieles, como respondieron los obispos alemanes y Pío IX, y antes había explicado el mismo Concilio Vaticano I (Denzinger [D], n. 1.828). Y si el obispo tiene la jurisdicción ordinaria, la tiene por oficio propio, no por delegación.

En resumen, los obispos no son delegados del Papa ni sus Vicarios en el gobierno y adoctrinamiento de sus diócesis. Este oficio de adoctrinar y gobernar les compete en virtud de la institución del Colegio episcopal por Jesucristo. El oficio de los obispos no es de derecho e institución eclesiástica: es de derecho divino, por cuanto ha sido instituído por Jesucristo, y ninguna institución o autoridad humana puede suprimirlo o prescindir de él. Pero esta inserción de los obispos en el Colegio episcopal se hace mediante la autoridad del Sucesor de Pedro. Tenemos, en efecto, como mucho más probable, que los obispos reciben la jurisdicción, no inmediatamente de Dios o Cristo, sino mediante el Papa. Consta, efectivamente, que por la voluntad del Papa *o con el consentimiento* del Papa, entran y son coaptados en el Colegio episcopal. Sin la voluntad de la cabeza de este Cuerpo no podrían entrar ni participar en él.

Se ha dicho que el Primado es como la forma del Colegio, y, en efecto, el Primado es el que llama a formar parte del Colegio y comunica la entrada y coaptación en el mismo. Sin el Primado tampoco hay asamblea solemne de los miembros del Colegio; porque Colegio episcopal sin miembro tan importante como el sucesor de Pedro no sería tal Colegio. Sin el Primado no hay Concilio. El de derecho lo convoca. El lo preside, y dispone, por sí o por otros, el orden del día. El es el que tiene que aprobar, en definitiva, las enseñanzas y decretos. Si falta su aprobación no puede hablarse de una enseñanza o decreto del Colegio.

El Primado es en el Colegio el principio de unidad y cohesión. Sin él se disgrega y no subsiste.

Es verdad que el Primado tiene la infalibilidad *personal*; pero también el Colegio episcopal, como Iglesia *docente*, que representa la Iglesia universal, tiene solidariamente, *in solidum*, la infalibilidad que Cristo quiso que tuviera su Iglesia. Por esto al Primado se le pide la consulta de sus hermanos, porque la asistencia del Espíritu Santo en orden a la infalibilidad, no excluye la consulta de los obispos, ni para éstos (aunque en orden distinto) se excluye la de los teólogos. Los medios ordenados para obtener el fin son los que deben usarse de ordinario.

El Primado, diríamos sin pretender adecuación completa en la comparación, es como el alma en el cuerpo humano que, aunque separada, puede o podrá realizar funciones por sí sola (entender, querer espiritualmente), sin embargo, de ordinario actúa con el cuerpo, aunque tenga funciones privativas de sola ella, las funciones espirituales. Como el alma es principio de vida y unidad para todo el organismo, así el Primado para el Colegio episcopal.

Como el alma está presente en todo el Cuerpo y en cada una de sus partes, así la autoridad primacial, bien docente, bien jurisdiccional, se extiende a cada una de las diócesis, y a cada uno de los miembros del Colegio episcopal o a los fieles de la Iglesia.

Otra comparación que suele usarse para definir el Primado es la de la *Cabeza* respecto del cuerpo. Sin cabeza no hay cuerpo. Sin Primado no hay Colegio episcopal. Pueden faltar algunos miembros; pero no puede faltar la cabeza. Podrán dejar de ser algunos obispos particulares o diócesis. El Primado no puede dejar de ser. La cabeza rige los movimientos de todo el cuerpo, pero ella no es la que todo lo hace en el cuerpo. Cada miembro tiene su función propia. Y hay otros centros nerviosos en el cuerpo, además de la cabeza. El Primado rige los movimientos del Colegio episcopal; pero el Primado no suprime necesariamente las funciones de los obispos ni las oscurece o anula. Como se expresó bellamente el Concilio Vaticano I con frases de San Gregorio: «Mi honor [el de la Sede Primacial] es el honor de la Iglesia universal. Mi honor es el sólido vigor de mis hermanos. Entonces soy

verdaderamente honrado cuando no se niega el honor que se debe a cada uno» (1).

Pero podremos preguntarnos, primero, cómo es posible que haya dos sujetos en la Iglesia con la misma potestad; y, en segundo lugar, cómo se armoniza esta función rectora y ordinaria de los obispos con el hecho de estar sometidos al Papa y de ser objeto pasivo de la jurisdicción papal. Lo estudiamos en el párrafo siguiente.

II

MAGISTERIO Y JURISDICCION EN EL COLEGIO EPISCOPAL

El oficio magisterial de los obispos aparece *más claro y patente* que el de jurisdicción (aunque éste, evidentemente, no se excluye), cuando se estudian las manifestaciones y evolución del episcopado en la Historia. Los obispos aparecen con más frecuencia como maestros de doctrina, testigos y transmisores del mensaje de Cristo. Aparecen como doctores auténticos, esto es, con potestad de enseñar.

Por otra parte, los obispos están sometidos al magisterio primacial, supremo y pleno, del sucesor de Pedro. La manera cómo se armonizan ambos magisterios, el del Papa y el de los obispos, en sus mutuas relaciones, creemos que es *un antecedente para hallar la solución de cómo se armonizan la jurisdicción plena del Papa y la jurisdicción de los obispos*. Lo que digamos sobre las mutuas relaciones entre Papa y obispos, tocante al magisterio, lo hemos de aplicar a las mismas relaciones tocante a la jurisdicción, en cuanto la naturaleza de esta última lo permita.

Porque, como antes hemos dicho, pensamos que el sujeto de jurisdicción espiritual completa, como la hay en la Iglesia, es también sujeto activo de magisterio. No se

(1) S. GREGORIO, *Ad Eulogium episc. Alexandr.*, lib. 8, c. 30: ML 77, 933 C.

gobierna espiritualmente y para las cosas espirituales de fe y costumbre, sin magisterio en cosas de fe y costumbres. Y difícilmente habrá magisterio auténtico, con potestad de obligar al asentimiento, si no hay al mismo tiempo jurisdicción completa en las cosas espirituales.

Ahora bien, el magisterio del Papa y el del Colegio episcopal son magisterio infalible, el uno y el otro, cuando usan de su suprema potestad; y el de los obispos no sólo cuando están reunidos en Concilio, sino además cuando, dispersos por el mundo, enseñan al unísono lo que pertenece a la fe y a las buenas costumbres. El magisterio del Colegio episcopal es infalible, no sólo cuando es *extraordinario* con definiciones solemnes conciliares definitorias, pero, además, cuando es *ordinario* y *universal* (confróntese D 1.792). Si así no fuera, la Iglesia no respondería a su misión.

Pues bien, así como los obispos son *sujeto pasivo* del magisterio primacial pontificio, según exponemos en otro trabajo (2), por cuanto los obispos controlan su propia enseñanza con la enseñanza de la Iglesia Romana, y buscan las normas dadas por el Papa, y reciben los encargos del Papa de que una doctrina sea predicada en sus diócesis o normas de vigilancia sobre determinados puntos de doctrina; así también los obispos son *sujeto pasivo* de la jurisdicción universal del Romano Pontífice y están sometidos a esta jurisdicción del Papa, que es inmediata, episcopal y ordinaria, sobre cada uno de los pastores y fieles.

Como la palabra y magisterio auténtico del Papa llega a cada uno de los obispos y fieles, así también la jurisdicción del Papa.

Pero esto no es óbice para que el obispo sea *sujeto activo* de magisterio, y también *sujeto activo* de jurisdicción respecto de sus fieles.

Es sujeto activo de magisterio, en primer lugar, cuando en concordia y conformidad con los otros obispos, bien dispersos por el orbe, bien reunidos en Concilio, enseña

(2) En el cap. II: *Magisterio «ordinario» en el Papa y en los obispos.*

que una doctrina es revelada o que se relaciona con lo revelado. El da testimonio del arraigo que una creencia o una doctrina tiene en su diócesis, como se vio en la consulta al episcopado universal antes de la definición dogmática de la Asunción. Pero la palabra y el magisterio de un obispo en este caso no se circunscribe sólo a su diócesis. Esto se ve claro si se trata de un magisterio extraordinario pronunciado en Concilio y con el Concilio. Los destinatarios son el mundo universo, donde están todos los fieles, y también los no fieles, a quienes el Colegio episcopal tiene misión de enseñar.

Pero aun cuando el obispo no ejerza su magisterio en un Concilio, su palabra no se encierra en su sola diócesis. Cabe aquí aquello: «La palabra de Dios no está encarcelada y detenida» (2 Tim 2, 9). Por su misma naturaleza la palabra, difusora del pensamiento, traspasa las fronteras como las ondas de la radio, y puede enseñar y enseña, aun fuera de la propia diócesis. Y no en vano los fieles y las revistas se preocupan de conocer y difundir el pensamiento episcopal, aun de los obispos que no son el propio. Tienen razón para procurar conocerlo. Porque ellos, al enseñar, cumplen una misión que Cristo les ha confiado.

Pero ¿es ese magisterio *auténtico u obligatorio* para aquellos fieles que no son los propios? Lo es, sin duda, si los obispos hablan o enseñan *in solidum* en un Concilio. Lo es también cuando consta de la unanimidad moral del episcopado en proponer una doctrina como de fe o relacionada con la fe. Mas (según podría pensarse) cuando la doctrina de un obispo esté en contradicción con la de otro obispo, o sea una doctrina aislada y singular, y no conste, por tanto, que sea común a todos, entonces sólo estarán obligados a aceptarla los fieles y súbditos de este obispo; pero no los otros.

Aquí se ve que la *colisión real y de hecho* con otros *derechos a enseñar* (en el caso de una doctrina contradictoria con la de otros obispos), o bien la *colisión posible* con otros derechos semejantes (en el caso de un magisterio episcopal aislado y singular), limita el ejercicio de ese magisterio auténtico, que se circunscribe a los

propios súbditos. La limitación proviene de la *colisión real o posible* con otros derechos.

De manera semejante al magisterio universal pensaríamos sobre la jurisdicción universal, que ha heredado el Colegio episcopal. Esta jurisdicción se ejercita *in solidum* (lo mismo que el magisterio) cuando los obispos decretan algo reunidos en Concilio. Creemos que también podrían ejercitar esta jurisdicción universal (lo mismo que el magisterio) aun fuera de un Concilio solemne, si los obispos, bien por sí, bien por algunos representantes del episcopado universal, se pusieran de acuerdo para intimar a todos los fieles algún mandato de orden espiritual. Ya se entiende que entre todos estos obispos debería estar representado el obispo de Roma, que, como Primado, ocuparía el puesto clave. Sería un caso de jurisdicción universal, también *in solidum* como en el Concilio.

Y, en efecto, si los obispos de *una nación* pueden, reunidos en conferencia, ponerse de acuerdo para decretar o aconsejar lo que estimen conveniente para sus fieles, no se ve por qué no han de poder hacerlo los obispos de *un continente* o los obispos todos del *orbe*.

Es más: en absoluto puede pensarse en la institución de *conferencias permanentes*, nacionales o *universal*, donde estén representados los obispos de una nación o del orbe todo. Naturalmente que si se trata de representar a los obispos de todo el orbe, no puede faltar el principal y primado, que es el obispo de Roma.

Por esto bien se puede decir con Kleutgen que «los obispos no están privados del oficio supremo de enseñar y gobernar la universal Iglesia» (3).

Pero fuera de este caso de coincidencia en el mismo sentir con los demás obispos, la jurisdicción de un obispo no puede extenderse (lo mismo que el magisterio *auténtico*) más allá de su diócesis. Y la causa es la misma. La colisión, real o posible, que podría haber con otros derechos semejantes; y es causa de la limitación del propio derecho. Por no hablar ahora de la institución ya secular en la Iglesia, desde los primeros siglos, que limita a un

(3) MANSI, *Conc.* 53, c. 310; cfr. c. 321.

territorio o personas determinadas el ejercicio de los poderes episcopales.

Por esto el Derecho canónico ha limitado y limita la facultad de los obispos de enseñar en misiones extranjeras, sin el beneplácito de la Santa Sede (cfr. c. 1.350, § II); y asimismo las facultades de jurisdicción en diócesis que no son la propia.

Por todo ello, por esta posibilidad de colisiones, bien se deja entender que hace falta un principio coordinador del magisterio y jurisdicción episcopales; y este principio está en el Primado.

Pero no veríamos inconveniente en afirmar que la jurisdicción de los obispos sigue siendo *universal por su tendencia* (con Xiberta) o *universal en potencia* (con Arias), en cuanto que *tiende* a ponerse de acuerdo con el Episcopado universal o está *en potencia* a ello y al Concilio.

Sin embargo, esta tendencia universal y el mandato del Señor de evangelizar el mundo universo, hacen que el obispo no pueda desinteresarse de la predicación misionera y de lo que pasa en otras diócesis.

Los intereses universales de la Iglesia le deben estar en el corazón, como tantas veces lo ha significado Pío XII, sobre todo en la encíclica *Fidei donum*.

Aunque los actos jurisdiccionales de un obispo están limitados por la posible colisión con los de otros obispos, y es menester circunscribirlos a un territorio o personas determinadas; y aunque los actos del magisterio *auténtico* participan de la misma limitación, por semejante motivo, sin embargo, la palabra magisterial de un obispo es algo que por su misma naturaleza, como las ondas hertzianas, traspasa las fronteras e influye en todos aquellos que las oyen, sean diocesanos o no. *Verbum Dei non est alligatum*. De parecida manera el ejemplo de un acto jurisdiccional respecto de sus diocesanos, al ser conocido por otros, influye en estos otros por lo que encierra de normativo y de magisterio implícito.

Limitando ahora nosotros, con el derecho vigente, la jurisdicción y el magisterio auténtico de los obispos, se

podrá preguntar cómo heredan el poder de los Apóstoles y la misión universal que a éstos les fue confiada.

Desde antiguo se ha venido distinguiendo entre las potestades ordinarias de los Apóstoles, que éstos debían transmitir a sus sucesores, y las potestades extraordinarias que, necesarias o más convenientes en los comienzos de la Iglesia, no debían necesariamente transmitirse. Tales eran el poder de hacer milagros, la infalibilidad personal y—se ha solido decir—el poder de predicar y organizar la Iglesia en todo el orbe de la tierra y respecto de todos los cristianos.

De hecho, este último poder de predicación y jurisdicción universal no lo ejercitan por separado cada uno de los obispos, sucesores de los Apóstoles, sino únicamente *in solidum*. ¿Qué razones puede haber para limitar esta predicación y jurisdicción universal de los obispos o para no heredar la de los Apóstoles? Se comprende que no es lo mismo atribuir facultades amplísimas a sólo 12 hombres, infalibles, bien conocidos entre sí y concordes unos con otros, subordinados a Pedro, uno de ellos, y en unos tiempos cuando dispersos y separados unos de otros deben realizar la conquista del amplio mundo universo, la conquista más audaz que conocieron los siglos; que no atribuir la misma facultad a centenares y aun millares de obispos, y en tiempos en que es más fácil ponerse en comunicación con la Sede primacial para evitar interferencias y colisiones. Otra vez aquí creemos que la limitación procede de la posible colisión que se quiere evitar; no para frenar el celo universal y misionero de cada obispo, sino para encauzarlo dentro de un plan común.

Es sabido que al Romano Pontífice le corresponde, dentro del Colegio episcopal, además de coaptar o incardinar en él a los nuevos miembros, coordinar sus actividades para el bien común. Es lo que hace la autoridad con los miembros de la sociedad y es lo que hace el Papa respecto del Colegio episcopal.

III

SACRAMENTO Y COLEGIO DEL EPISCOPADO

¿Qué se requiere para formar parte del Colegio episcopal?

Lo primero que fácilmente se responderá es: «haber recibido el sacramento del episcopado».

Sacramentalidad del episcopado.

Hoy, a pesar de las dudas que hubo en la Edad Media, propuestas por Pedro Lombardo, San Alberto, Santo Tomás, San Buenaventura y Escoto, y otras de algunos pocos más recientes (Vermeer, Journet, Boularand), es doctrina adquirida y cierta que el episcopado es sacramento y que confiere potestad superior a la del presbiterado, como son la potestad expedita de confirmar y la de ordenar. Pero no es de extrañar que la prueba teológica de esta sacramentalidad del episcopado tenga que ser un tanto laboriosa, si esta sacramentalidad fue puesta en duda por escritores del Medievo tan insignes como los arriba mencionados.

Sin embargo, parece bastante indicado que el texto de 2 Tim 1, 6-7, *«Te recuerdo que resucites la gracia de Dios que hay en ti por la imposición de mis manos. Porque no nos dio Dios un espíritu de temor, sino de fuerza, de amor y de propio dominio»*, es un texto relativo a la gracia sacramental del episcopado, por ser un texto que concuerda con el de 1 Tim 4, 14 (*«No descuides la gracia que hay en ti, que te ha sido dada por intervención profética, juntamente con la imposición de las manos del presbiterio»*), y hallarse éste en un contexto de atribuciones y oficios *episcopales* que San Pablo recuerda a Timoteo en la epístola. Por esto el resucitar la gracia conferida por la imposición de manos (en 2 Tim 1, 6-7), que es pasaje que el Tridentino emplea para probar la realidad sacramental del sacerdocio (D 959), sería un pasaje que debe referirse a la gracia sacramental del episcopado.

Pero, sobre todo, es en el Tridentino donde ya consta esta realidad sacramental del episcopado. Porque este Concilio enseña el carácter de sacramento que es propio del sacerdocio (D 960) y añade que pertenecen a este orden jerárquico, sobre todo los obispos (*ibid.*), y que son superiores a los presbíteros, y que confieren el sacramento de la confirmación, ordenan ministros de la Iglesia, y que pueden hacer otras muchas cosas, siendo así que los de orden inferior no tienen ninguna potestad para desempeñar estas funciones (*ibid.*).

Es también el Tridentino el que definió que en la ordenación sagrada se da el Espíritu Santo, y que no en vano dicen los obispos *Recibe el Espíritu Santo* (D 964); lo cual es decir que se confiere sacramento, si en el rito de la ordenación se dicen aquellas palabras, como se dicen de hecho en la consagración episcopal; bien que ciertamente no sean hoy las palabras de la forma.

Es sabido, además, que Pío XII declaró expresa y perentoriamente cuáles son las palabras de la forma en la consagración episcopal (D 2.301), al mismo tiempo que enseñaba el carácter sacramental de esta consagración.

Y, en efecto, los libros litúrgicos han mostrado en el transcurso de la Historia que el rito de la consagración de obispo con la imposición de las manos e invocación del Espíritu Santo, cuya gracia se comunica, es un rito de naturaleza sacramental, como el de la ordenación presbiterial.

Si bajo la expresión común y genérica de *sacerdocio*, el cual sacerdocio los Padres siempre han considerado como sacramento, han entendido los mismos Padres a los obispos rectores y gobernadores de las iglesias, es claro que también el episcopado ha sido considerado por ellos como sacramento.

El episcopado es el «sacerdocio de primer grado», es el «sumo sacerdocio», la «suma del ministerio sagrado», el complemento perfectivo del sacerdocio (Pontifical, *Prefacio de la consagración del obispo*). Por el rito de la imposición de las manos y las palabras de la consagración se confiere la gracia del Espíritu y la potestad interna

y sagrada en orden a producir nuevos ministros y a la edificación del Cuerpo de Cristo. Por todo ello no hay duda del carácter sacramental de este rito.

Y con razón, porque si el diaconado y el presbiterado son sacramentos, también lo será el episcopado, cuyo oficio y obligaciones son más excelsas y urgentes.

Si las funciones de ordenar y confirmar, que realizan los obispos en virtud de su potestad de orden, dependieran solamente de una potestad de jurisdicción concedida por la Iglesia, no se ve por qué la Iglesia nunca ha revocado esa potestad en los casos de obispos herejes o cismáticos. No se ve otra razón sino porque son potestades que dependen de un carácter sacramental procedente del sacramento del episcopado.

Por esto los obispos son superiores a los presbíteros, y, en primer lugar, por su potestad de orden.

Con esta potestad de santificar se relaciona, por su misma naturaleza, la potestad de enseñar a los fieles auténticamente en materias de fe y costumbres, y la potestad de gobernarlos. Quien ha recibido la consagración episcopal tiene en su alma una *connaturalidad* y una *disposición próxima* para los oficios de enseñar auténticamente y para gobernar a los fieles. Es más: diríamos que la consagración episcopal y el compromiso adquirido en ella de entregarse a la cura pastoral de las ovejas de Cristo están postulando ese magisterio y esa jurisdicción. El obispo está hecho para enseñar auténticamente y para gobernar. Esa es su función. No parece ser la principal finalidad objetiva de la consagración episcopal el solo honor o el prestigio de quien la recibe. El oficio es de gobierno y es de magisterio.

Y, sin embargo, es cosa clara que la sola consagración episcopal *válida* no confiere ese magisterio *actual* auténtico de los fieles ni ese gobierno *actual* de los fieles.

Para que haya magisterio *actual* auténtico o potestad de enseñar auténticamente, es decir, con derecho a exigir sumisión a la enseñanza, es menester que haya *súbditos*

que oigan. Y la sola consagración episcopal válida no da súbditos que deban obedecer.

Es verdad que en el prefacio de la consagración episcopal se pide para el consagrado: «Dale, Señor, el ministerio de la reconciliación en la palabra y en los hechos... Dale las llaves del reino de los cielos... y que todo lo que ligare en la tierra sea ligado en los cielos; y que todo lo que desatare en la tierra sea desatado en el cielo... A quienes retuviere los pecados, les sean retenidos, y a quienes los perdonare, Tú los perdona... Dale la cátedra episcopal para regir tu Iglesia y la plebe a él confiada...» Es verdad que estas palabras suenan a concesión de jurisdicción y magisterio; y algunas tienen un sonido de *jurisdicción universal* sobre toda la Iglesia, como que son las que oyeron los Apóstoles: Las llaves del Reino de los cielos..., y todo lo que ligare..., y todo lo que desatare...» Y las otras: «Regir tu Iglesia».

Pero es manifiesto que la sola consagración episcopal no confiere *de hecho* tal magisterio *actual* o jurisdicción *actual*. Como no se le confiere al presbítero la jurisdicción para confesar porque el obispo le haya dicho en la ordenación: «A quienes perdonares los pecados, les son perdonados, y a quienes los retuvieres, les son retenidos». Ni puede el simple presbítero consagrar o bendecir válidamente todos los objetos sagrados porque en la consagración de sus manos se le haya dicho: «Para que todo lo que bendigan sea bendecido, y todo lo que consagren sea consagrado...» Ni antes se les dio a los presbíteros la potestad de enseñar, por el hecho de decirles: «... lo que creyeren, que lo enseñen; lo que enseñaren, que lo imiten...» (Pontifical).

Todo esto prueba la *connaturalidad* y *disposición* que hay en el presbítero y en el obispo para estas funciones que se les encomiendan; pero no prueban la potestad de jurisdicción *actual* o de magisterio *actual*.

En efecto, la sola ordenación presbiteral no da jurisdicción ni cura de almas. Y es sabido que el obispo no obtiene la jurisdicción por la consagración, sino por la incorporación que de él hace el supremo Pastor al cuerpo

episcopal y por la misión que le encomienda de regir una parte determinada de la grey de Cristo.

Si bastara la consagración para obtener jurisdicción, la tendrían los obispos heterodoxos o cismáticos válidamente consagrados. Ni podría el Romano Pontífice, contra lo practicado en la Historia, deponer en ocasiones a algunos obispos o restringir y ampliar su jurisdicción.

Al obispo se le dice al consagrarlo: «Recibe el Evangelio, ve y predica *al pueblo que te ha sido encomendado*», donde notemos estas últimas palabras: *praedica populo tibi commissio*, como concretando la condición requerida para el ejercicio de las funciones a las cuales se le destina; esto es, que es necesario que se le haya encomendado alguna grey.

Resumiendo lo dicho anteriormente, diríamos que la consagración episcopal no da una potestad *actual* o en *ejercicio* para enseñar auténticamente o para gobernar; pero sí comunica una *disposición próxima* para ello (no solamente *remota*, como podría tenerla y la tiene un presbítero para ser elevado al episcopado y de ahí al gobierno y magisterio de los fieles). El sacramento del episcopado, además de disposición próxima y de «connaturalidad» que pone en el sujeto para desempeñar estas funciones, es una *incoación* de aquella potestad; ésta *se completa* con la jurisdicción o misión que le confiere el Sumo Pontífice al admitirle en el Colegio episcopal y señalarle una grey. Bien porque expresamente el Papa haya admitido a un obispo en el Colegio y le haya encomendado una porción que debe gobernar; bien porque implícita y tácitamente (lo que ha ocurrido en tiempos ya históricos) haya dado por buena la admisión en el Colegio y designación de fieles hechas por otros obispos en comunión con el de Roma. Desde este momento el obispo tiene las potestades del magisterio auténtico y del gobierno *expeditas y en acto posible*. El *ejercicio* de las potestades vendrá en la aplicación sucesiva de las potestades a los casos particulares de magisterio y de régimen.

Pero nos preguntábamos *si basta la consagración episcopal para pertenecer al Colegio episcopal*.

Si por Colegio episcopal se entendiera la mera suma de todos los obispos válidamente consagrados, bastaría haber sido consagrado para pertenecer a él. En esta hipótesis, aun los obispos heterodoxos o cismáticos pertenecerían al Colegio episcopal. Pero es claro que cuando hablamos de Colegio episcopal queremos indicar el legítimo Colegio episcopal, que no prescinde del sucesor de Pedro y está en unión con él. Si prescindiera del sucesor de Pedro ya no sería este Colegio el legítimo sucesor del Colegio de los Apóstoles. Podrán faltar obispos, pero no podrá faltar el sucesor de Pedro.

Queremos decir que, cuando hablamos de Colegio episcopal, no entendemos el Colegio de los que tienen la potestad episcopal de orden, sino el Colegio de los que, además de la potestad de orden, tienen la potestad de gobierno y de adoctrinamiento de los fieles.

Para pertenecer a este Colegio de los sucesores de los Apóstoles no basta, por consiguiente, la sola consagración episcopal. Hace falta, además de la unión y concordia con el sucesor de Pedro, que el Sumo Pontífice los incorpore al Colegio, como lo hace cuando les señala una parte de la grey que deben enseñar y gobernar. Los obispos residenciales, que, en unión con el Romano Pontífice, *de hecho* gobiernan la grey de Cristo, y no sólo tienen una *connaturalidad* o disposición para ese gobierno, éstos son los que por derecho propio son miembros de este Colegio. En el caso de Concilio, son llamados al mismo, y el Derecho vigente les atribuye el derecho de sufragio deliberativo en el Concilio (c. 223, § I, 2). Tratándose de obispos titulares, también el Derecho les concede sufragio deliberativo, pero es en el caso de ser llamados a él y de que no se provea de otra manera al convocarlos (c. 223, § II).

En el episcopado parece que la consagración episcopal tiene *prioridad de naturaleza* sobre el ejercicio de la potestad de magisterio y de gobierno. No *suele* darse este ejercicio sin que haya precedido aquella consagración. Lo cual parece indicar, por tratarse de un hecho común y ordinario (si hemos de suponer que lo que se hace comúnmente señala lo que es más conforme con el orden natu-

ral) que la consagración precede por su naturaleza al *ejercicio* de la potestad y parece ser la disposición previa y connatural para ello. Sin embargo, están previstos los casos de potestad y derechos episcopales, cuando el obispo todavía no está consagrado, como es cuando se le da derecho al Concilio con sufragio deliberativo al obispo residencial todavía no consagrado (c. 223, § I, 2; y cfr. c. 334).

A la consagración episcopal precede la «provisión o institución canónica, en virtud de la cual [quienquiera elegido, presentado o designado, que deba ser promovido al episcopado] queda constituido obispo de la diócesis vacante; provisión que sólo da el Romano Pontífice» (c. 332, I). Por esto podrá pensarse que lo que primariamente constituye a uno obispo, con prioridad de tiempo y, por tanto, con prioridad de naturaleza, es la provisión o institución canónica por parte del Romano Pontífice; esto es, la designación y coaptación para el episcopado en una diócesis. Pero esto se refiere, evidentemente, a una prioridad de tiempo y de naturaleza respecto de las facultades expeditas del obispo para gobernar y enseñar auténticamente. Si se tratara del ejercicio de las potestades de santificación o potestad de orden, es claro que la consagración episcopal tiene prioridad de naturaleza y de tiempo respecto de este ejercicio, y aun ofrece una connaturalidad para ser sujeto del poder de gobierno y de magisterio. Y esto, *de suyo* o *per se*, para no prejuzgar los casos *accidentales* de un poder episcopal anterior a la consagración episcopal.

Resumiendo y repitiendo: Respecto de las potestades episcopales de santificación, tiene prioridad de naturaleza y de tiempo la consagración episcopal. Respecto de las potestades de gobierno y de magisterio auténtico tiene prioridad de naturaleza y de tiempo la coaptación en el Colegio y designación de una grey, que realiza el Romano Pontífice, bien inmediata y explícitamente por sí, bien consintiendo tácita o implícitamente en la coaptación en el Colegio y designación de grey que hayan realizado otros Pastores (Patriarcas, Sínodos, etc.) al expansionar la Iglesia, como ha sucedido muchas veces en la Historia. Siem-

pre, sin embargo, la consagración episcopal ofrece una connaturalidad para el ejercicio de las potestades de gobierno y magisterio auténtico, y *per se* o de ordinario precede a este ejercicio.

De ahí que si se nos preguntara qué es lo primario en el obispo, su pertenencia al Colegio episcopal en cuanto Colegio, o su gobierno de una diócesis, entendemos que las dos cosas van ligadas entre sí y unidas, y que son simultáneas. Lo más tangible e inmediato parece ser el gobierno de una parte determinada de la grey, y por ello su participación en el Colegio episcopal con todos los deberes y derechos de la misión universal del Colegio, que antes hemos expuesto.

CAPÍTULO II

MAGISTERIO «ORDINARIO» EN EL PAPA Y EN LOS OBISPOS (1)

I

QUE SE ENTIENDE POR MAGISTERIO ORDINARIO Y EXTRAORDINARIO

Al hablar de potestad *ordinaria*, en contraposición a potestad *delegada*, nos referimos al poder que conviene a un individuo o sujeto por razón del mismo oficio que se le ha confiado. Así hablamos de potestad *ordinaria* que tienen, por ejemplo, los obispos en la administración de los sacramentos, en la jurisdicción eclesiástica y también en la potestad de magisterio.

En la potestad de regir espiritualmente, conferida a Pedro y a sus sucesores en el «Apacienta mis corderos, apacienta mis ovejas» (Jn 21, 15-17) y a todos los Apóstolos

(1) Además de los tratados más conocidos sobre la Iglesia y su Magisterio, de Franzelin, Bainvel, Schultes, Dieckmann, Alonso Bárcena, Salaverri..., señalamos como bibliografía más especializada para nuestro objeto: A. VACANT, *Le Magistère ordinaire de l'Eglise et ses organes*, París, 1887; J. SALAVERRI, *Valor de las encíclicas a la luz de la «Humani generis»*, en «Miscelánea Comillas», 17 (1952) 135-172, 513-532; Id., *La potestad de magisterio eclesiástico y asentimiento que le es debido*, en «Estudios Eclesiásticos», 29 (1955) 155-195; F. M. GALLATI, *Wenn die Päpste sprechen. Das ordentliche Lehramt des Apostolischen Stuhles und die Zustimmung zu dessen Entscheidungen*, Wien 1960; M. CAUDRON, *Magistère ordinaire et infallibilité pontificale d'après la Constitution «Dei Filius»*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 36 (1960) 393-431.

les y a sus sucesores en el «Todo lo que atareis sobre la tierra» (Mt 18, 18) y en el «Como me envió mi Padre, Yo os envió a vosotros» (Jn 20, 21), en esa potestad de régimen espiritual, y para fines espirituales, se incluye la potestad de enseñar en las cosas espirituales. Por esto creemos que la potestad de magisterio es parte del poder de jurisdicción en la Iglesia y que se incluye en éste (2). Corresponde, por consiguiente, esa potestad de enseñar *por oficio* (potestad *ordinaria*) a los que por oficio les corresponde la potestad de regir.

Pero, además de los pasajes que hablan expresamente de una potestad de jurisdicción, encontramos las expresiones explícitas de una potestad de magisterio que se confiere a los Apóstoles en el «Id, enseñad y haced discípulos a todas las gentes...» (Mt 28, 18-20). También se confiere ese poder a los sucesores de los Apóstoles, porque el Señor sabía muy bien que, siendo su obra e Iglesia perpetuas, los Apóstoles no iban a durar hasta la consumación del siglo. Y a Pedro, se le dijo, además, que el Señor había rogado por él para que no desfalleciera su fe y que confirmara a sus hermanos (Lc 22, 32).

Si todo esto prueba (prescindiendo ahora de otros pasajes y de argumentos de tradición y prescripción) que a los sucesores de Pedro y de los Apóstoles les corresponde *por oficio* un poder de enseñar a los fieles, podremos hablar de una potestad *ordinaria* de magisterio, que corresponde al Papa y a los obispos. Y, en efecto, en la Iglesia de Dios el Papa y los obispos son los únicos a quienes corresponde por derecho divino la potestad de enseñar, según se expresaba recientemente el Sínodo Romano (3). Y esto no por delegación, sino por oficio y con potestad propia. Y, como es sabido, al Papa le corresponde este poder ordinario respecto de cada uno de los fieles y de los pastores de toda la Iglesia (cfr. D 1827, 1831, 1835).

Pero cuando hablamos de magisterio ordinario y extra-

(2) Cfr. *Collet. Lacensis* 7, 275 d.

(3) «In Ecclesia, praeter legitimos Apostolorum successores, qui sunt Romanus Pontifex et Episcopi cum eo coniuncti, nullus alius est iure divino magister» (c. 222).

ordinario, el nombre se toma de la manera y circunstancias cómo es ejercido este magisterio.

Magisterio *ordinario* es el que se ejercita de ordinario; en las circunstancias ordinarias de la Iglesia. Magisterio *extraordinario*, el que se ejercita de una manera excepcional y en circunstancias extraordinarias.

II

EL MAGISTERIO «ORDINARIO» DEL PAPA

El magisterio ordinario se puede conocer contraponiéndolo al extraordinario

LOS CASOS DEL MAGISTERIO EXTRAORDINARIO. Será conveniente enumerar primero en qué casos el magisterio papal es *extraordinario*, para precisar después mejor todo lo de su magisterio ordinario.

Son casos evidentes de magisterio papal extraordinario las *definiciones dogmáticas extraconciliares*, como la de la Inmaculada Concepción por Pío IX en 1854 (*Ineffabilis Deus*) y la de la Asunción corporal de María a los cielos, en 1950, por Pío XII (*Munificentissimus Deus*). Ya se ve que estos actos son extraordinarios sólo por la distancia en que están, de casi un siglo, uno de otro.

En las Constituciones apostólicas, *determinando la materia y forma de los sacramentos*, como lo hizo Pío XII respecto del sacramento del orden (D 2.301); y antes León XIII, de una manera parecida, resolviendo la invalidez de las ordenaciones anglicanas (D 1.966), ya se ve que en estas determinaciones perentorias e infalibles se implica un magisterio extraordinario.

Tampoco es de todos los días la *canonización de los santos*, que se puede conceptuar como acto de magisterio extraordinario, también por las circunstancias solemnes extraordinarias en que se desarrolla. Todos los autores convienen, y es teológicamente cierto, que el Pontífice es *infalible* en ese magisterio, que tanto importa a la Iglesia; aunque se podrá discutir, y de hecho se discute, cuál es

el objeto propio y primario de esa infalibilidad y magisterio en la canonización: si es la ejemplaridad de virtudes en el siervo de Dios; si es que verdaderamente es digno de culto; si es que está ya en el cielo... En lo que convienen los autores es en afirmar que, respecto de los milagros aprobados en orden a la canonización, no se decreta infaliblemente que hayan sido verdaderos milagros, aunque sin duda esto consta con la certeza moral exigida.

La aprobación solemne de Ordenes religiosas, proponiendo a los fieles de todo el orbe un camino y Regla segura de perfección, es acto del magisterio infalible pontificio, por lo que importa a toda la Iglesia esa infalibilidad en tales circunstancias; y podría enumerarse también entre los actos extraordinarios de este magisterio.

Los decretos disciplinares para toda la Iglesia, como son las leyes del Derecho canónico, los decretos litúrgicos universales, etc., es claro que no pueden contener nada contra la fe y las buenas costumbres, si la Iglesia que los impone tiene que responder a su fin; y es, por tanto, teológicamente cierto que en tales decretos se incluye la infalibilidad del magisterio que en ellos se implica. Pero adviértase bien el objeto preciso de ese magisterio infalible, que no es el que la ley impuesta sea la óptima y la más oportuna, y en los decretos litúrgicos es la celebración de un culto o fiesta y la recitación de ciertas oraciones y formularios. Lo que se afirma infaliblemente en todos estos actos es que en lo que se manda no hay nada contra la fe y las buenas costumbres.

Estos decretos disciplinares universales, por el carácter de infalibilidad que les es propio (en el objeto y sentido explicados), se acercan a la manera de ser de los actos antes mencionados del magisterio extraordinario del Papa. Pero otros preferirán incluirlos entre los actos de un magisterio ordinario, dada la frecuencia con que se promulgan tales decretos universales, aparte de que carecen con frecuencia de especial solemnidad y circunstancias extraordinarias. Por otra parte son actos que primaria y formalmente se refieren a la disciplina más que al magisterio.

NOTA CARACTERÍSTICA DE LOS ACTOS DEL MAGISTERIO EXTRAORDINARIO PONTIFICIO. En todos los actos del magisterio extraordinario enumerados anteriormente encontramos la nota de la *infallibilidad*, que sería propia de ellos. Pero esta nota puede también atribuirse a los decretos disciplinares universales, que otros (en el supuesto de que se consideren como actos de magisterio, y no de mera disciplina) preferirán considerarlos como actos del magisterio ordinario. Por otra parte, este magisterio ordinario papal, al menos en ciertas ocasiones de unanimidad eclesiástica consiguiente a él, podrá también considerarse como infalible (cfr. más abajo). Por no hablar ahora de la opinión de algunos de que este magisterio ordinario papal es también infalible. Por esto busquemos en otra propiedad la *característica* del magisterio extraordinario.

Entre las propiedades y notas que el Concilio Vaticano I señalaba al magisterio del Papa cuando habla *ex cathedra* (D 1.839), encontramos las siguientes: Primera, «*cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens*» («cuando desempeña el oficio de pastor y doctor de todos los cristianos»), es decir, que *entonces ejerce un magisterio universal para toda la Iglesia*, aunque la ocasión haya sido particular, para dirimir una cuestión surgida en una diócesis particular o respondiendo a preguntas de obispos particulares. No habla entonces el Papa como obispo de una Iglesia particular, es decir, como mero obispo de Roma. Pero esta nota de *universalidad* requerida en el magisterio *ex cathedra*, no es exclusiva de él, porque también podrá hallarse en actos del magisterio ordinario, como por ejemplo en encíclicas y alocuciones dirigidas a toda la Iglesia universal.

La segunda nota de este magisterio extraordinario se contiene en las palabras «*pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam... tenendam...*» («según su autoridad apostólica suprema define que debe tenerse una doctrina...»). Se propone, por consiguiente, una *obligación de aceptar* determinada doctrina. Pero tal obligación de aceptar la doctrina la *encontraremos* también en los casos del magisterio ordinario auténtico, y no es específica

del magisterio extraordinario. Aunque es verdad que el fundamento para aceptarla será en un caso la fe (al menos por la autoridad de la Iglesia), y en otro caso será solamente la obediencia.

Busquemos la tercera nota propia del magisterio *ex cathedra*: «*Pro suprema sua Apostolica auctoritate...*» («según su autoridad apostólica suprema»). Es un ejercicio de la potestad suprema de enseñar y en el grado supremo. Pero, ¿cuál es ese grado supremo? Viene indicado a continuación. En las cosas de fe y de costumbres *define* lo que se debe tener: «*doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit*» («*define que debe tenerse por toda la Iglesia una doctrina de fe y costumbres*»). Se trata entonces de una *definición*, esto es, de un *juicio* definitivo e irreformable, de un juicio *perentorio* que de una manera infalible y perpetua decide la verdad de una doctrina. Este carácter *definitivo* y *perentorio* en el juicio de una doctrina de fe y costumbres, de donde se sigue evidentemente la infalibilidad de esa doctrina, es lo que nos parece la nota específica y característica de los actos del magisterio extraordinario. Si en algunos actos del magisterio ordinario apareciera ese carácter definitivo y perentorio con que se presentara la doctrina, todos tendríamos esos actos por definición *ex cathedra*, y, por tanto, los tendríamos como actos del magisterio extraordinario. Aun la palabra comúnmente usada para designar tales actos, «*definición ex cathedra*», indica lo característico de ellos, que es el juicio *definitivo*, *perentorio* e *irreformable* y, por tanto, infalible, sobre una doctrina.

La *definición* de una doctrina le comunica claridad, es decir, se sabe entonces con claridad mayor el carácter revelado o perentorio de una enseñanza o doctrina que, de ordinario, ya estaba en la conciencia y fe de los fieles.

Maneras cómo se ejercita el magisterio ordinario del Papa

Son muchas y múltiples.

Mencionemos, en primer lugar, las *Constituciones apostólicas*, para puntos más serios e importantes de la disciplina y de la enseñanza (verbigracia, *Deus scientiarum Dominum, Veterum sapientia*). Es forma solemne, y en ocasiones se emplea para los actos del magisterio extraordinario (verbigracia, en la definición dogmática de la Asunción).

En las *Encíclicas*, como indica la palabra, se nota que están destinadas a circular y se dirigen a la Iglesia universal o a un pueblo determinado (*Mit brennender Sorge*).

Encontramos también *Alocuciones*, *Homilías* predicadas por los Papas con ocasión de canonizaciones o fiestas de mayor categoría, *Cartas* dirigidas a Congresos y asambleas de los fieles o a corporaciones y particulares, pero que se han hecho públicas por aparecer en el órgano oficial de la Santa Sede.

Añádanse los *Discursos* y *Radiomensajes* de su Santidad dirigidos a todas clases de grupos sociales y a todos los confines del orbe. Verdaderamente que su voz se ha hecho oír de un extremo al otro de la tierra. Y en el pontificado de Pío XII han llegado a 20 los volúmenes dedicados a tales discursos y radiomensajes, uno por año.

Agréguense los *Coloquios* y conversaciones del Supremo Pastor, en que de manera familiar desarrolla enseñanzas paternas delante de los fieles, que después vienen publicados.

No cabe duda que, sólo así, es ya inmensa la manera y la resonancia con que el Papa ejercita ordinariamente su magisterio.

Si a esto se añaden las *Letras decretales* sobre el culto de los santos, o las *Letras apostólicas* sobre el culto de los beatos, y en general las instituciones de *fiestas litúrgicas*, tendremos otros actos de recomendación y de magisterio que van incluídos o juntos con esos decretos formalmente disciplinares.

La Liturgia, el órgano más importante del magisterio ordinario de la Iglesia. Estas palabras son de Pío XI en una audiencia al abad benedictino de Mont César, Dom B. Capelle (4). Y, en efecto, cuando la Iglesia quiere inculcar una verdad a los fieles (Cristo Rey, Corazón de Jesús, Realeza de María, dignidad del trabajo humano en San José, etc.) instituye una fiesta litúrgica, que con sus formularios en la misa y en el oficio, con su presentación intuitiva y activa ante los fieles en el ciclo repetido de todos los años, siguiendo las características de los buenos métodos de enseñanza y educación, adoctrina a los fieles mejor y más profundamente que cualquier otro documento del magisterio ordinario (5).

Aunque en la Liturgia del año eclesiástico, por lo que tiene de decreto disciplinar para toda la Iglesia, va implicado un juicio infalible de que lo que la Iglesia manda celebrar (por ejemplo, el culto al Corazón de Jesús) o lo que manda rezar o leer (en los formularios de la misa y del breviario) no contienen nada contra la fe y las buenas costumbres, y en este juicio definitivo e infalible se acerca a los actos del magisterio extraordinario; también todos estos actos litúrgicos y formularios contienen un sinnúmero de enseñanzas, ejemplos, estímulos y verdades ascéticas, que la Iglesia pone delante de todos los fieles y son objeto de su magisterio ordinario (6).

Una manera que tiene el magisterio pontificio para inculcar enseñanzas y recomendar devociones es la *concesión de indulgencias*. ¿Quién duda que el reciente enriquecimiento con indulgencias del ofrecimiento cotidiano del trabajo y de los sufrimientos es una manera eficazísima de enseñar esas prácticas ascéticas? En semejantes concesiones reconocemos un magisterio implícito,

(4) Cfr. B. CAPELLE, O. S. B., *Le S. Siège et le mouvement liturgique*, en «*Cours et conférences des semaines liturgiques. Le vrai visage de la Liturgie. XIV. Mons 1937*» (Louvain) pp. 256-258.

(5) Nos remitimos a lo escrito sobre *Liturgia y Catequesis*, en «*Sal Terrae*» 45 (1957) 483-491, 532-541.

(6) No es este el momento de hablar de la Liturgia como fuente de la argumentación teológica o «lugar teológico». Véase sobre ello M. PINTO, *O valor teológico da Liturgia*, Braga 1952; y posteriormente C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della Liturgia*, Roma 1958.

como el de los decretos disciplinarios para la Iglesia universal.

ORGANOS AUXILIARES DEL MAGISTERIO PONTIFICIO. Si ya es mucho lo que el Papa hace con sus actos *personales* en la serie de actos antes enumerados de su magisterio ordinario, todavía hay que agregar aquellos actos del magisterio pontificio realizados por medio de los órganos de la Santa Sede.

En punto a magisterio entran sobre todo en cuestión la *Suprema Sagrada Congregación del Santo Oficio* con sus «decretos», «avisos» (*monita*) y prohibiciones de libros; y la *Pontificia Comisión Bíblica* (cfr. D 2.113), con sus «respuestas». Añádanse las otras Congregaciones Romanas en lo que implícitamente enseñan, si alguna vez se aprueba o se reprueba un catecismo; y cuando decretan algo en orden a la disciplina, y muy en particular, por lo que hemos dicho anteriormente, la *Sagrada Congregación de Ritos* en lo que toca a la forma y a las festividades del culto, y la *Sagrada Penitenciaria* en lo tocante a las recomendaciones que lleva implícitas la concesión de indulgencias.

Como se ve, la manera de ejercitar su magisterio el Papa y, en general, la Santa Sede, es abundante e ilimitada. ¿Quién lo podrá medir?

Ciñéndonos ahora a los actos del Magisterio ordinario, y precisamente por su casi indefinida enumeración, fácilmente viene la pregunta y la preocupación sobre el alcance que pueden tener estos actos para obligar en conciencia al asentimiento de los fieles.

Todo lo que es objeto de un magisterio ordinario de la Santa Sede, ¿es también objeto de un magisterio auténtico?

Sin duda que todo lo que el Papa ha dicho, por ejemplo, en esos 20 volúmenes de discursos y radiomensajes del pontificado de Pío XII, ha sido objeto de un magisterio, puesto que, en primer lugar, de hecho las ha dicho, y, segundo, las ha dicho en plan de enseñar. Pero, ¿es po-

sible que todo lo que allí se ha dicho deba ser recibido obligatoriamente por los fieles? Si se afirma, por ejemplo, con forma literaria elegante, que tal ciudad se asienta gentilmente entre tal y tal río, ¿deberá ser recibida esta aseveración lo mismo que la doctrina principal y sobrenatural que desarrolla el Papa en tal discurso?

No negaremos que siempre merecen respeto las palabras del Papa o de la Santa Sede, una vez que las hace suyas, aun reconociendo que se deban en ocasiones, no inmediatamente al Papa, sino a los auxiliares que pueda tener para la redacción de sus alocuciones y documentos, o para la redacción oficial u oficiosa de lo que ha conversado familiarmente con los fieles. Pero se podrá decir que no es objeto del magisterio pontificio, en cuanto tal, lo que es cuestión meramente profana o de puro estilo literario circunstancial, si no tiene que ver con la fe y las costumbres.

Mas aun en las cuestiones que se refieren a doctrinas y enseñanzas espirituales, es evidente que no porque se contengan en las encíclicas o en discursos, ya por el mero hecho, quiere el Papa que se acepten sin más.

Las ha dicho, sí, y por tanto las ha enseñado. Pero no todas las quiere imponer. Pertenecen, por consiguiente, si se quiere hablar así, en alguna manera, a su magisterio ordinario, pero no a su magisterio *auténtico*, en el sentido de que quiera obligar a recibirlas. Es importante, en gran manera, conocer los criterios que pueda haber para determinarlo.

CRITERIOS INTERNOS Y EXTERNOS PARA CONOCER LO QUE PERTENECE AL MAGISTERIO AUTÉNTICO. No es siempre fácil distinguir con toda claridad entre lo que meramente se dice o se enseña en los documentos pontificios y la doctrina que positiva y eficientemente se quiere imponer.

El criterio para discernirlo es evidentemente *la voluntad del Pontífice* de querer imponer una doctrina. El criterio se reduce, por consiguiente, al criterio para discernir esa voluntad papal.

Los dividiríamos en *criterios internos* a los mismos

documentos pontificios y *criterios externos* a estos documentos.

Nos parecería claro que, si se trata de un argumento o enseñanza, dichos de pasada y sin particular hincapié, se sigue, por el mismo *examen interno del documento*, que tal doctrina no se quiere imponer. Por ejemplo, si en la encíclica *Haurietis aquas* el Papa usa en las palabras de Jn 7, 37-38 una puntuación distinta de la que estamos acostumbrados a ver en la Vulgata; si dice así: «Si alguno tiene sed, que venga a Mí y beba el que cree en Mí. Como dice la Escritura, ríos de agua viva saldrán de sus entrañas (de las entrañas de Jesús)», entonces esa manera de puntuar los dos versículos cobra algún mayor prestigio, por usarla el Papa; pero es claro que en esta cuestión deja en plena libertad a los exegetas y editores de la Biblia.

Otra cosa sería, por el mismo *examen interno del documento*, si se nos preguntara de la idea clave y principal de la misma encíclica *Haurietis aquas*. Tanto por el principio de esta encíclica como por el final de ella, y por el modo de proceder en ella, consta expresa y claramente que el Papa quiere hacer la apología de la devoción al Corazón de Jesús, como de un medio apto para procurar la perfección, y quiere hacer esta apología, no sólo contra el naturalismo y el sentimentalismo, que menciona de pasada, pero en particular contra algunos católicos «que profesan tener celo de la religión y de alcanzar la santidad» (7), y dicen que este culto no conviene para los tiempos actuales (8), o lo confunden con otras formas de piedad que la Iglesia aprueba, pero que no manda (9), o bien objetan que es piedad sensible, más propia de mujeres (10), o que, por fomentar virtudes «pasivas», como la penitencia, la reparación, no conviene a nuestros tiempos, que piden acción (11). Y aludirá, hacia el final de la encíclica, a «aquellos sobre todo que como espectadores cu-

(7) Act. Apost. Sedis 48 (1956) 311.

(8) *Ibid.* p. 312.

(9) *Ibid.*

(10) *Ibid.*

(11) *Ibid.*

riosos y con ánimo de duda miran desde lejos» (12), invitándoles a dejar sus prejuicios acerca de este culto. Por todo lo cual, el examen interno del documento muestra en esa repetición insistente del Pontífice el propósito de defender y difundir ese culto al Corazón de Jesús, enseñando que es apto para la perfección de la vida cristiana en todos los tiempos. Además quiere eliminar las dudas y prejuicios que se han levantado entre algunos católicos, y en estos casos, cuando quiere dirimir controversias, parece claro que el Papa trata de que todos acepten la doctrina que él propone. Tenemos, por consiguiente, en esta misma encíclica, otro indicio y criterio para conocer lo que el Papa quiere imponer.

Ejemplos claros de doctrina que el Pontífice quiere imponer, porque quiere dirimir discusiones y prevenir o corregir desviaciones, es la encíclica *Mediator Dei*, que al mismo tiempo que ensalza y fomenta la auténtica vida litúrgica, quería corregir los excesos de un liturgismo inadaptado y arcaico o cerradamente exclusivista.

Por esto en tales documentos en que el Papa propone una doctrina para evitar desviaciones y corregir abusos, fácilmente aparece su intención de que todos sigan las enseñanzas que propone. Tales fueron, por ejemplo, la encíclica *Providentissimus* con ocasión de algunos errores en cuestiones bíblicas, en particular sobre la no inspiración de los *obiter dicta*, que había sustentado el Cardenal Newman y otros fomentaban; la *Humani generis* sobre diferentes errores que cundían entre los católicos. Se ve clara en tales documentos la intención pontificia de dar la verdadera doctrina y de que todos acepten las enseñanzas propuestas.

De ahí el prestigio y auge que cobran desde entonces entre los católicos las enseñanzas de tales encíclicas y aun dirimen las dudas y opiniones que entre ellos existían. Por ejemplo, sobre los constitutivos de la inspiración bíblica en el hagiógrafo, a saber, la ilustración sobrenatural del entendimiento, la moción de la voluntad y la asistencia en la ejecución, que es la doctrina enseñada en la

(12) *Ibid.* p. 347.

Providentissimus. También sobre la esencia del sacrificio de la misa, que la *Mediator Dei* coloca en la consagración de las dos especies. Sobre el amor increado objeto del culto al Corazón de Jesús, que ya señalaba la *Miserentissimus Redemptor* de Pío XI y vuelve a enseñarse en la *Haurietis aquas*. Sobre el valor superior de las misas celebradas por cien sacerdotes, por encima de la mera asistencia colectiva de estos cien sacerdotes a la misa celebrada por uno sólo; que Pío XII puso de manifiesto en la alocución *Magnificate Dominum* de 2 de noviembre de 1954. Sobre los títulos de retribución justa a los obreros, según la *Rerum novarum*, *Quadragesimo anno* y *Mater et Magistra*. En todos estos casos en que los Papas se ponen a dar doctrina sobre puntos controvertidos, que tocan la fe y las costumbres, o puntos económicos que se relacionen con la fe y la moral, el análisis del documento muestra que tienen voluntad de imponerla.

Por supuesto que esta voluntad de que se acepte su doctrina es clara de la *idea central y fundamental* de sus encíclicas y alocuciones; por ejemplo, la realeza de Cristo en la *Quas primas* y sus diferentes títulos para reinar; el deber y los modos de reparación, según la *Caritate Christi compulsi* de Pío XI, etc.

Por esto, resumiendo los *criterios internos* que podemos formular, para conocer la voluntad papal de imponer una doctrina, diríamos que:

1.º La *idea central capital y fundamental* de la encíclica o alocución, evidentemente que se quiere imponer.

2.º La *doctrina que se propone para dirimir controversias o evitar desviaciones o señalar normas prácticas de conducta a los católicos*, también se quiere imponer. Por esto escribió Pío XII en la *Humani generis*: «Quodsi Summi Pontifices in actis suis de re hactenus controversa *data opera* sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secundum mentem ac voluntatem eorundem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptationis iam haberi non posse» (D 2313).

3.º Y aquí notemos la expresión de Pío XII: *data opera*. No es lo mismo, ni es la misma voluntad del Papa de que

se acepte lo que ha dicho de pasada, *per transennam*, y lo que ha dicho *data opera*, es decir, de intento y muy a sabiendas, porque lo quiere inculcar.

4.º *Las mismas palabras de la encíclica*, haciendo hincapié en una enseñanza y urgiendo su aceptación y verdad, indican claramente que el Papa quiere su aceptación. A veces serán frases dichas de pasada, pero significativas: *Nec enim toleranda est eorum ratio qui...* (13).

5.º *La repetición de ciertas ideas una y otra vez* y el volver sobre ellas, puede fácilmente indicar lo mismo.

Pero además de estos criterios internos, hay a veces otros criterios *externos* al documento, que no dejan lugar a duda sobre la intención del Papa. Por ejemplo, respecto de la *Providentissimus* y de la doctrina en ella señalada, consta por carta al Ministro General de los Franciscanos (14) y a los obispos franceses (15), que León XIII quería obligar a que se admitiesen las doctrinas de la *Providentissimus*, en la cual encíclica—decía—él había expresado lo que exige un juicio sano y prudente sobre los Libros sagrados.

Viceversa, a veces por circunstancias externas se conoce que una doctrina no se quiere imponer, aunque esté contenida y enseñada en una bula o constitución apostólica. En la constitución apostólica *Munificentissimus Deus* sólo se define la Asunción de María a los cielos en cuerpo y alma; no se define la muerte de María. Y, sin embargo, en el curso de ese documento papal se habla repetidas veces de la muerte de María, aduciendo palabras de los Santos Padres. Se diría que tal muerte no se define, pero que se enseña en la bula, y que la muerte de la Virgen es la doctrina *consona* con la de la bula. Sin embargo, dudaríamos que el Papa la haya querido imponer, si atendemos a ciertas circunstancias, extrínsecas al documento, que parecen instruirnos acerca de la intención del Papa de dejar libre esta materia.

(13) *Providentissimus Deus* (D 1.950), sobre la extensión de la inspiración.

(14) *Enchiridion Biblicum*¹ n. 128.

(15) *Ibid.* n. 129.

Sobre la obligación de aceptar en conciencia las respuestas de la Comisión Bíblica, tenemos también como criterio *externo* a estas respuestas el mandato de San Pío X, expresado en su motu proprio *Praestantia Scripturae* (D 2.113) (16).

Conocemos asimismo como criterio *externo* acerca del valor de algunas respuestas de la Comisión Bíblica, menos relacionadas con la fe y las costumbres, las declaraciones oficiosas del secretario y subsecretario de esta Comisión, con ocasión de la nueva edición del *Enchiridion Biblicum* (17).

En confirmación de estos criterios internos y externos que hemos expuesto, hemos de aducir la información oficiosa que apareció en el *Osservatore Romano* (20 de junio de 1962) acerca de un esquema de Constitución sobre la Iglesia, preparado para el Concilio Vaticano II:

«Al magisterio del Romano Pontífice, aun cuando no hable *ex cathedra*, se le debe el religioso obsequio del entendimiento y de la voluntad de los fieles *en aquella medida que es requerida por la intención y la voluntad del Papa, que se deduce de la misma índole de los documentos, o de la frecuente exposición de una misma doctrina, o de la manera de expresarla*».

«La mente y la voluntad de los Pontífices se manifiesta principalmente a través de los actos doctrinales que se refieren a toda la Iglesia, como son, por ejemplo, algunas Constituciones apostólicas o Encíclicas o alocuciones especialmente importantes. Estos principales documentos del Magisterio ordinario de la Iglesia contienen habitualmente doctrinas ya conocidas, pero que son expuestas con mayor claridad y precisión» (18).

(16) Cfr. también BENEDICTO XV, *Spiritus Paraclitus: Ench. Biblicum* n. 474.

(17) Sobre ellas y sobre la problemática que suscitan escribimos *Dos clases de decretos de la Comisión Bíblica*, en «Estudios Bíblicos» 19 (1960) 97-109.

(18) Cfr. «Ecclesia» 30 junio 1962; 22 (1962) 810-811.

Todo lo que es objeto de un magisterio ordinario auténtico, ¿es también objeto de un magisterio infalible? Las discusiones de hoy

Sin duda que no es doctrina definida por la Iglesia la infalibilidad del magisterio ordinario papal, ni siquiera en los casos en que quiere imponer el asentimiento. Lo que se definió en el Concilio Vaticano I, y no sin grandes esfuerzos, es que el Papa es infalible cuando habla *ex cathedra*, esto es, en los casos de un magisterio extraordinario, en los cuales, además de hablar como Pastor y Doctor universal de todos los fieles y de querer obligar al asentimiento, haciendo uso de su potestad suprema, *define* con juicio perentorio y último la doctrina que necesariamente debe sustentarse o creerse. Por otra parte, según el c. 1.323, § III, «*declarata seu definitiva dogmatice res nulla intelligitur, nisi id manifeste constiterit*». Es menester que conste claramente que una doctrina ha sido definida.

Y este no es el caso de la infalibilidad del magisterio ordinario. Porque, aunque puede constar claramente en esta clase de magisterio que una doctrina ha sido enseñada e impuesta, no suele aparecer en ese magisterio, ni clara ni oscuramente, la intención de definirla de un modo perentorio y terminante. Por esto, aunque conste en este magisterio la voluntad de un magisterio auténtico, no consta generalmente que quiera hacerse uso de su grado supremo, que es el de la definición.

Es verdad que el Papa no está ligado a una forma determinada para hacer una definición *ex cathedra*, como si necesariamente debiera realizarse en un Concilio o por medio de una bula o constitución dogmática. Podría hacerlo por medio de una encíclica o de otra forma cualquiera. Pero tiene que constar.

Hemos dicho que generalmente no consta en esos actos mencionados del magisterio ordinario. Pero en algunos casos podría constar si, como algunos creen, se añadieran penas tan graves para quienes defendieran los errores proscritos que parecieran improporcionadas, si no se

tratara de errores definitiva y perentoriamente rechazados. Es el caso de los errores modernistas, condenados por actos del Magisterio ordinario en un decreto del Santo Oficio (decreto *Lamentabili*), de 3 de julio de 1907 (D 2001-2165a), y en la encíclica *Pascendi*, poco posterior, de 8 de septiembre de 1907 (cfr. D 2071-2109), condenaciones refrendadas después (18 de noviembre 1907) explícitamente y con pena severísima de excomunión, reservada al Romano Pontífice, contra los contradictores (D 2114), salvo las otras penas en que pudieran incurrir por defender herejías; y en el mismo documento se llama a los errores de los modernistas «colección de todas las herejías» (D 2114). Todavía más adelante se exigía (1 septiembre de 1910) y sigue exigiéndose, con juramento, la adhesión a las condenaciones del modernismo contenidas en aquella encíclica *Pascendi* y en el decreto *Lamentabili* (D 2146).

Si en este caso puede parecer a algunos, y no sin razón, que hay implícita una definición contra el modernismo, no es, sin embargo, lo corriente el que conste la intención de definir en los actos del magisterio ordinario.

Nos preguntamos, sin embargo, si se podrá hablar de *infalibilidad* del magisterio ordinario del Papa. Así lo han afirmado, desde Vacant (19), pasando por semejantes opiniones de Billot, Perriot, Bellamy, Dublanchy (20), en nuestros días Salaverri (21), Fenton, Riquet (22). Para fijar bien el estado de la cuestión, notemos unas palabras de Salaverri, el cual tiene ante la vista el caso de que haya en el Papa «una intención cierta y manifiesta de obligar a todos los fieles a un asentimiento absoluto» (23).

Se podrá discutir, y de hecho se discute, si precisamente por ser la infalibilidad de los Papas la misma de la Iglesia (según el Vaticano I: D 1839), también el magisterio ordinario de los Papas es infalible, como lo es la

(19) *Le Magistère ordinaire...* pp. 102-115.

(20) Cfr. GALLATI, o. c., p. 43.

(21) *De Ecclesia*⁵ n. 647-649.

(22) Cfr. GALLATI, o. c., p. 44.

(23) *De Ecclesia*⁵ n. 648.

Iglesia (24). Se podrá discutir si era ésta la mente de los teólogos y Padres del Vaticano de extender la infalibilidad del Papa a casos distintos de la locución *ex cathedra* (cuando ya la definición de este solo caso les costaba no poco trabajo) (25). Se podrá discutir si tal concepción de la infalibilidad del magisterio ordinario papal se sigue de las palabras de la encíclica *Humani generis* (26); o también si la naturaleza del magisterio ordinario del Papa exige tal infalibilidad (27). Sería alargarnos demasiado descender a pormenores sobre estos argumentos (28).

Nos parece que se podrá decir—como antes indicábamos—que en el magisterio ordinario, aunque pueda constar claramente la voluntad de imponer un asentimiento, es más difícil que conste la voluntad de dar un juicio definitivo y perentorio, que es precisamente la característica de los actos del magisterio infalible extraordinario. Y que, si constara tal intención, tendríamos entonces un acto del magisterio *extraordinario*, no del ordinario.

Creemos, en efecto, para decirlo con otras palabras, que es difícil asignar la característica de una infalibilidad positiva y absoluta y exigida a los actos del llamado magisterio ordinario del Papa. Y que si en algún caso se reconociera el carácter terminante y definitivo que el Papa quisiera comunicar a una doctrina expresada por uno de los actos del magisterio ordinario, *ipso facto*—como acabamos de decir—, pasaría a ser acto del magisterio extraordinario. Porque si se tratara de un juicio definitivo y, por lo mismo, irreformable, perentorio e infalible, sería un acto que ejercitaría el Papa en virtud del grado supremo de su potestad de magisterio, y, por tanto, sería un acto del magisterio extraordinario. Y si tal acto del magisterio ordinario no es un juicio definitivo, tampoco es irre-

(24) Cfr. GALLATI, o. c., pp. 53-54.

(25) Cfr. GALLATI, o. c., pp. 44-48, que impugna la opinión de Salvaverri; y GASSER, en *Collect. Lac.* 7, 3.996c.

(26) Cfr., por ejemplo, GALLATI, o. c., pp. 48-50, que lo niega.

(27) Cfr. *ibid.* pp. 50-53.

(28) GALLATI, *ibid.*, p. 57, enumera a otros defensores de la opinión que niega la infalibilidad del magisterio ordinario.

formable ni infalible, de modo que conste de esta infalibilidad absoluta en el momento de pronunciarse tal doctrina.

INFALIBILIDAD DE UNA DOCTRINA DEL MAGISTERIO ORDINARIO, DESPUÉS DE SER ADMITIDA Y ENSEÑADA EN TODA LA IGLESIA. Si no están de acuerdo los autores para hablar de la infalibilidad absoluta de una doctrina en el momento en que se propone por el magisterio ordinario del Papa, creemos, sin embargo, que se podrá hablar de tal infalibilidad absoluta *en un momento y signo posterior*, es decir, desde que tal doctrina (que, por hipótesis, es de fe y costumbres, no es profana) se ha extendido por toda la Iglesia y ha sido aceptada por todos. La razón de esta infalibilidad, que llamaremos *consiguiente*, es que la Iglesia no puede errar en doctrina de fe y costumbres. Y una vez que esta doctrina se ha adueñado de la conciencia de los fieles, podemos ver en ello una señal de su certeza absoluta, esto es, de su infalibilidad. Entonces el criterio de su infalibilidad absoluta se advierte y se reconoce, no en el acto del magisterio ordinario, sino en las consecuencias de este magisterio. Ocurre entonces de una manera parecida a lo que expresaba Pío XII en una alocución a los obispos (30 de octubre de 1950) sobre las doctrinas que se creen en la Iglesia universal: «Si enim Catholica Ecclesia universa neque fallere neque falli potest, cum divinus eius Conditor, qui veritas est, Apostolis edixerit: «Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi»; inde omnino consequitur, hanc veritatem, quam sacri Antistites eorumque populi firmissima mente credunt, divinitus esse revelatam...» (29).

Lo que se puede prever prudencialmente, por lo que toca a las doctrinas que el Papa quiere imponer a toda la Iglesia con su magisterio ordinario, es que serán aceptadas por toda ella y, por tanto, prudencialmente, aunque no absolutamente, se puede afirmar su certeza e infalibilidad. Por su misma naturaleza son éstas doctrinas destinadas a crear en la Iglesia una unidad de pensamiento en

(29) Act. Apost. Sedis 42 (1950) 775.

la fe y, diríamos, son doctrinas destinadas a ser conocidas como infalibles, una vez que hayan sido aceptadas en toda la Iglesia.

El magisterio del Papa como Obispo de Roma, ¿es magisterio infalible?

Ciertamente que *tal infalibilidad no está definida*. El Concilio Vaticano I definió solamente la infalibilidad del Papa para cuando habla *ex cathedra*, es decir, entre otras condiciones, «cuando ejercita el oficio de pastor y doctor de todos los cristianos» (D 1.839). Y si por hipótesis habla como obispo de una iglesia particular, aunque sea tan relevante como la de Roma, no habla entonces como pastor y doctor universal. Es más; el Concilio Vaticano I positivamente no quiso definir la infalibilidad en los otros casos y circunstancias que no fueran los de hablar *ex cathedra*. Prescinde totalmente de ellos.

Sin embargo, aunque una proposición no esté definida, podría ser que fuera verdadera y se deba tener por tal, si hay suficientes razones que la abonen.

Ahora bien:

1.º La iglesia Romana, en cuanto iglesia particular y contrapuesta a las otras que forman el Cuerpo místico de Cristo, es tenida por *madre y maestra de todas las iglesias*. Podríamos enumerar aquí las diferentes frases de San Gregorio VII, que sobre este particular recordamos más abajo, o las de otros. Si la maestra de todas las iglesias no posee la verdad religiosa de una manera infalible, hay peligro que las iglesias que son sus discípulas tampoco la posean; y de ahí, de esa incertidumbre, se seguirían gravísimos inconvenientes para la Iglesia universal.

2.º A la iglesia Romana en cuanto iglesia particular, y no precisamente como expresión o formulación de toda la Iglesia universal, es a la que consultan las iglesias particulares y toman como norma su propia doctrina. Según decía San Ireneo, con esta iglesia Romana [tomada evidentemente como iglesia particular] por su principalidad más importante es menester que convengan las de-

más iglesias, esto es, los fieles de todo el mundo» (30). Si esta iglesia Romana, de que habla Ireneo, se tomara aquí como Iglesia universal, no parece que entonces tuviera sentido la frase del santo; entonces las iglesias particulares y los fieles de todo el mundo no convendrían con la iglesia Romana; serían ellos mismos (aunque incompleta e inadecuadamente) la misma Iglesia universal Romana.

3.º Podría parecer singular y curioso que el Romano Pontífice, que tiene en su poder el ejercicio de un magisterio infalible, no lo usara en su misma Casa y Diócesis, cuando tanto importa que esta diócesis, que es norma y maestra de todas las demás, posea una doctrina infalible.

4.º De hecho, en el transcurso de los tiempos, siempre se ha mirado la doctrina de Roma en fe y costumbres como la norma de verdad para todas las demás Iglesias.

Todos estos argumentos prueban, a nuestro parecer, la eximia autoridad moral y las garantías de verdad que ofrece la doctrina dogmática y de costumbres enseñada en la iglesia Romana. Caminar según ella, es caminar según la verdad; y caminar fuera de ella es caminar fuera del verdadero camino. No es creíble que el Papa enseñe, o permita que se enseñe por sus subordinados, en su propia iglesia y diócesis, una doctrina contraria al Dogma o a la Moral.

Sin embargo, dada la amplitud amplísima de alocuciones y documentos del magisterio papal romano para los mismos romanos, no es de creer que siempre pretenda el Papa en estas enseñanzas, aun restringiéndonos a las materias de fe y costumbres, hablar de una manera definitiva y perentoria e infalible. El Papa pretende, por lo menos comúnmente, ejercitar no un magisterio extraordinario, sino un *magisterio ordinario* en su misma diócesis, con las características de obligatoriedad del magisterio ordinario para toda la Iglesia, que antes hemos reconocido.

Si en algún caso de su magisterio exclusivamente romano y diocesano el Papa quisiera imponer una verdad como de fe, podría hacerlo de una manera *infalible*, por la conformidad de esta enseñanza con la del magisterio

(30) *Adversus haereses*, lib. 3, c. 3; MG 7, 849A.

universal de todos los obispos; y si, prescindiendo de esto, quisiera enseñarla y definirla con un juicio perentorio, irrevocable y definitivo, en virtud del poder que le ha sido comunicado, entonces diríamos que ejercitaría un acto del magisterio *extraordinario* y que, en realidad, aunque se dirija inmediatamente a sus diocesanos romanos, ejerce un acto del magisterio universal *ex cathedra*.

Por todas estas razones diríamos que no acaba de verse ni acaba de constar la necesidad de esa infalibilidad del magisterio papal como obispo de Roma.

Certeza que corresponde a las enseñanzas del magisterio ordinario auténtico

Aunque no se concede por todos los teólogos la infalibilidad a las enseñanzas del magisterio ordinario auténtico del Sumo Pontífice, sí se concede fácilmente una certeza moral a lo que ellas proponen. Las razones pueden ser múltiples: La asistencia particular del Espíritu Santo y de Cristo a estos actos de magisterio, que se acercan a aquellos en que el magisterio (extraordinario) viene ejercido en supremo grado. También la providencia especialísima de Dios sobre su Iglesia en esas ocasiones en que se impone una doctrina. Y esta asistencia, esta providencia, se traduce, lo primero, en que la doctrina sea verdadera.

Añadiríamos otras razones que garantizan esa certeza moral de que hablamos. Y es el cuidado con que esas doctrinas han sido estudiadas por los teólogos y doctos cuando el Papa quiere proceder a imponerlas. Como en los decretos doctrinales del Santo Oficio y en las respuestas de la Comisión Bíblica los asuntos han sido normalmente estudiados con toda detención y competencia. con la garantía y seguridad moral que puede haber de excluir el error, no menos se ha de afirmar esta diligencia y competencia en el estudio de aquellas doctrinas que el Papa quiere expresamente imponer con su magisterio ordinario.

Es verdad que la prerrogativa de la infalibilidad es personal del Romano Pontífice y que en cuanto tal prerroga-

tiva no se comunica a sus colaboradores y subordinados. Pero también es cierto que la asistencia del Espíritu Santo a su Iglesia se extiende, no sólo a los actos personales del Papa, sino también (¿por qué no?) en su proporción y grado a los de sus inmediatos colaboradores en el magisterio que desempeña.

Por esto, si se defiende por los teólogos que los decretos doctrinales de las Congregaciones Romanas postulan un asentimiento interno, por motivo de obediencia religiosa; y muchos teólogos entienden que generalmente este asentimiento se refiere a la doctrina, *en cuanto verdadera*, no sólo *en cuanto segura (tuta)*, con no menores razones deberá afirmarse lo mismo de aquellas enseñanzas que el Papa quiere imponer con su magisterio ordinario.

GRADOS DE GARANTÍA EN ESTA CERTEZA. No haremos más que enumerar diferentes principios por donde se puede conocer y mensurar la mayor o menor garantía de verdad en las enseñanzas del magisterio ordinario de la Santa Sede (31).

Es claro, en primer lugar, que si estas enseñanzas que se quieren imponer son inmediatamente del Papa en sus Constituciones o Encíclicas, exigen mayor verdad y asentimiento que si son de las Congregaciones Romanas (Santo Oficio, Comisión Bíblica), aunque éstas se aprueben en forma genérica por el Papa. Y es también claro que si estos actos de las Congregaciones son aprobados por el Pontífice *en forma específica*, tienen mayor autoridad que si sólo hubieran sido aprobados en forma genérica. Este principio que formulamos se refiere, por consiguiente, a la mayor o menor proximidad con la fuente de la infalibilidad, que es el Romano Pontífice.

Otro principio podría referirse a la mayor o menor proximidad de la doctrina enseñada con el objeto directo de la fe. Si esa doctrina tiene una conexión más inmediata y directa con la fe y las costumbres, parece también que reúne más garantías de verdad que si sólo tuviera una conexión remota o indirecta. De estas últimas serían, por

(31) Cfr. GALLATI, o. c., pp. 62-70.

ejemplo, las cuestiones relativas al autor de los libros sagrados, en el caso de que tales autores no sean conocidos por los mismos libros, porque entonces sería una cuestión de fe (32).

Doctrinas que por su naturaleza fácilmente se harán del dominio universal, y serán como enseñanzas catequéticas, llevan en sí una garantía mayor de verdad que si se tratara de enseñanzas que sólo afectan a los eruditos o a un grupo especial de personas y se prevé que sólo lentamente se harán del dominio general. Se piense, por ejemplo, en ciertos decretos de la Comisión Bíblica destinados a los doctos, que hoy ya no se quieren urgir.

Por esto, si la palabra del Papa va dirigida a un público más extenso y universal, verbigracia, a todo un continente, parece que hay más empeño y garantías de verdad, que si su palabra ha sido dirigida a un solo grupo reducido sin particular significación.

Es también muy de considerar el ahinco y empeño con que el Papa quiere inculcar una doctrina. La gravedad de sus palabras, la repetición insistente de las enseñanzas, los daños que prevé y quiere apartar de la doctrina opuesta... pueden ser criterios para estimar y valuar, con los arriba mencionados, las garantías mayores o menores de certeza moral que asignamos a las enseñanzas del magisterio ordinario auténtico del Papa y de la Santa Sede.

III

EL MAGISTERIO ORDINARIO DE LOS OBISPOS

También este magisterio se conoce contraponiéndolo al extraordinario que pueden ejercer.

El magisterio *extraordinario* de los obispos es el magisterio *conciliar ecuménico* que, por lo mismo que acontece raras veces, con razón se llama extraordinario.

Es un magisterio *colegial*, que ya por esto solo alcanza

(32) Véanse los documentos concernientes en el artículo citado en la **nota 17**.

una autoridad moral mayor que el mero magisterio individual; por el gran número de obispos residenciales, sucesores de los Apóstoles, que a él concurren; y a ellos se agregan para ese magisterio otras personas cualificadas y autorizadas. Supera, por consiguiente, a la autoridad moral de los Concilios regionales o nacionales.

Es un magisterio *auténtico*, como que procede de quienes en su mayoría son sucesores de hecho de los Apóstoles, con derecho de imponer asentimiento.

Y es magisterio *infalible* en lo que de una manera definitiva, perentoria e irreformable, quieran definir como de fe o como doctrina que necesariamente hay que sostener.

Pero hay también en las declaraciones y en los capítulos doctrinales de los Concilios algunas enseñanzas, argumentos o expresiones sobre los cuales no cae el peso de una definición, según consta por las actas o circunstancias conciliares.

Tales son, por ejemplo, en el Concilio Tridentino el que la palabra *transubstanciación* sea palabra aptísima con la cual la Iglesia católica designa la conversión eucarística (D 877, 884). En el mismo Concilio se utiliza y, por tanto, se enseña, el *sentido eucarístico de Jn 6* (D 875, 882); pero consta expresamente que se quiere dejar libre esta cuestión «de cualquier manera que se entienda según las diferentes interpretaciones de los Santos Padres y Doctores» (D 930). En el Concilio Vaticano I creemos que hay manifiesta intención de los Padres de proponer la doctrina en los capítulos de una manera definitiva y perentoria, como lo expresan suficientemente la introducción (D 1.781) y las fórmulas colocadas al principio de los capítulos: «La Santa Iglesia... *cree y confiesa*» (D 1782); «La misma Santa Madre Iglesia *tiene y enseña*» (D 1.785); «La Iglesia católica *profesa*...» (D 1.789); «El consentimiento *perpetuo* de la Iglesia católica *ha tenido y tiene*...» (D 1.795). Por esto los capítulos del Concilio proponen doctrina perentoria e infalible de una manera *positiva*; los cánones de una manera *negativa*. Pero no diremos que todo lo que se proponga en los capítulos se proponga *inmediata y directamente* como doctrina de fe

divina y católica; hay cosas que sólo se proponen como que hay que sostener asertiva e infaliblemente. Es decir, no todo se propone *tanquam credendum* (como que hay que creer), algunas cosas como *tenendae* (como que hay que tener). Es más—y esto es lo que hace ahora a nuestro objeto—si son meras razones y argumentos que no se proponen como doctrina de la Iglesia, entonces se enseñan, sí, pero de suyo no son infalibles (33).

Podremos decir, por consiguiente, que también en los Concilios hay doctrina que *se define* (y esto, para una definición dogmática, tiene que constar claramente según el c. 1.323, § III) y hay doctrina que solamente *se enseña*. Dependerá de la intención de los Padres el quererla imponer o no; y esta intención constará de manera parecida a la que antes señalábamos para los actos del magisterio ordinario auténtico del Romano Pontífice, con criterios internos o externos a los documentos aprobados. Y en el caso de que esta doctrina *meramente enseñada* los Padres la quieran imponer, la calificaremos como doctrina que se enseña en toda la Iglesia católica, sin que llegue (por este concepto) a ser de fe. Es decir, en el lenguaje técnico y restringido sería una *doctrina católica*.

Maneras cómo se ejercita el magisterio ordinario de los obispos

Los casos anteriores de magisterio conciliar ecuménico evidentemente que pertenecen al magisterio episcopal *extraordinario*.

Si se tratara de un Concilio provincial o nacional, el magisterio episcopal es entonces *colegial*, y, como tal, es *más solemne* y, de suyo, *más autorizado* con autoridad moral que el mero magisterio particular; porque hay de suyo mayor seguridad moral cuando muchos convienen en lo mismo. Y es también un magisterio *auténtico*.

Pero, aunque demos y concedamos que tales Concilios

(33) Cfr. J. M. VACANT, *Etudes Théologiques sur les Constitutions du Concile Vatican, tom. 1* (París 1895), pp. 41-44.

suceden raras veces, no pasan de ser un caso particular del magisterio ordinario de los obispos, porque no alcanzan las características del magisterio extraordinario que encontramos en los Concilios ecuménicos.

Diremos lo mismo de las *Cartas pastorales colectivas* de los obispos, bien de una región, bien de una nación.

El magisterio ordinario lo ejercitan los obispos residenciales:

a) *Predicando*, que es oficio principal del cargo episcopal.

b) Con *cartas pastorales e instrucciones escritas y públicas*, que son otra manera de predicación.

c) Con *avisos y advertencias* a sus diocesanos, con *prohibiciones de libros*.

d) Con las *recomendaciones* y con la *difusión* de lo que la Santa Sede u otros (teólogos, por ejemplo) han escrito, verbigracia, sobre la devoción al Corazón de María, movimiento litúrgico, etc.

e) *Vigilan el magisterio de los teólogos*, de los profesores y predicadores.

f) *Examinan y censuran los libros* que se quieren publicar.

g) *Conceden indulgencias*, y con ello, implícitamente, alaban y difunden algunos ejercicios de piedad.

El obispo tiene sus ayudantes para el magisterio que desempeña. En primer lugar, los sacerdotes y diáconos, de quienes es propio predicar y enseñar, por razón de su ordenación. Ofrecen por esta misma gracia de la ordenación (prescindiendo de su preparación y estudios eclesiásticos, que en ellos suelen desarrollarse más) una *connaturalidad mayor* para que se les pueda confiar el oficio de predicar y enseñar la religión.

De parecida manera, aunque no por ordenación, sino por destinación jurídica, ofrecen una connaturalidad para ayudar a los obispos en el oficio de magisterio los miembros de Ordenes o Congregaciones religiosas enseñantes, sean clericales, sean laicales, en los respectivos apostolados educacionales. La razón es el oficio que, al aprobar-

las, les han encomendado la Santa Sede o los obispos, y la confianza que de ellos han hecho.

Los clérigos inferiores, los catequistas, los laicos (¿por qué no?), todos pueden ser (como los sacerdotes, diáconos y religiosos enseñantes) ayudantes de los obispos si reciben la *misión canónica*, esto es, si son enviados por el obispo para este oficio de enseñar, escribir, predicar.

El magisterio individual de los obispos como expresión de un magisterio auténtico

El magisterio de los obispos residenciales no es un magisterio que, para los respectivos diocesanos, se acepta o se desecha según el privado sentir. Es un magisterio *auténtico*, esto es, de quien tiene autoridad para enseñar; y en este caso, la tiene por derecho divino, en el mandato comunicado a los apóstoles y a sus sucesores.

Merece, por consiguiente, todo respeto la enseñanza comunicada por tales obispos; y puede forzar en alguna manera al asentimiento, por motivo de obediencia y religión. Por esto la enseñanza episcopal merece siempre un ánimo benévolo y acogedor. Como la enseñanza y advertencias de los propios padres y de los propios maestros y directores a quienes se ha confiado la educación.

Sin embargo, tal magisterio individual *no es infalible*.

Ni siquiera lo es el de los Concilios particulares, como declara el c. 1.326.

El magisterio ordinario de los obispos es infalible —como es sabido—cuando concordes con el magisterio universal de toda la Iglesia, esto es, de todos los demás obispos residenciales, enseñan una verdad como de fe. Es imposible que entonces yerre la Iglesia universal. Y, como escribía Pío IX al arzobispo de Munich (21 de diciembre de 1863), no sólo hay que someterse con el acto de fe a las expresas definiciones de los Concilios ecuménicos y de los Romanos Pontífices, «pero también hay que extender esta sumisión a las cosas que por el ordinario magisterio de toda la Iglesia dispersa por todo el orbe se presentan

como reveladas por Dios y que, por tanto, con universal y constante consentimiento se tienen como de fe por los teólogos católicos» (D 1.683).

IV

RELACIONES ENTRE EL MAGISTERIO DE LOS OBISPOS Y EL DE LA SANTA SEDE

El magisterio ordinario episcopal, si ha de ser verdadero, no puede ser disconforme con el de la Santa Sede. No sólo con el magisterio extraordinario del Papa, pero tampoco con el ordinario del mismo Papa o de la Santa Sede.

El magisterio del Papa y de la iglesia Romana es el que siempre ha sido norma para todas las iglesias. Recordemos las palabras de San Ireneo antes citadas: «Es necesario que convengan con esta iglesia [Romana] por su principalidad más importante todas las demás iglesias, esto es, los fieles que son de todo el mundo» (34).

La norma y el criterio del verdadero magisterio en materias religiosas son los de Roma. Por esto es natural que los mismos obispos acudan y miren a Roma para controlar sus enseñanzas. Como escribía San Jerónimo al Papa Dámaso: «... siguiendo a Cristo, *me asocio a la beatitud del Romano Pontífice, esto es, a la comunión de la cátedra de Pedro*, sobre la cual sé que ha sido edificada la Iglesia. Quien come el cordero fuera de esta Casa, es profano. Si alguno no estuviere en el Arca de Noé, perecerá por el diluvio» (35).

Se agrega que—como antes hemos dicho—la iglesia Romana es madre y maestra de todas las iglesias. Es frecuente, por ejemplo, en las cartas de San Gregorio VII encontrar aplicadas a la iglesia de Roma frases como éstas: *mater communis, mater universalis, mater omnium fidelium, mater totius christianitatis, mater omnium ecclesiarum*, recordadas a sus múltiples corresponsales. En una carta al rey de España habla de la Sede Apostólica

(34) *Adversus haereses*, lib. 3, c. 3; MG 7, 849A.

(35) *Epist.* 15 (alias 57), c. 2; CSEL 54, 63; ML 22, 355.

princeps et universalis mater omnium ecclesiarum et gentium. A los fieles de Lombardía les escribe que la Santa Iglesia Romana es *mater vestra et totius christianitatis magistra*. Y en otra carta dice que es *communis mater, omnium gentium magistra et domina* (36). He aquí dos palabras, Madre y Maestra, *Mater et Magistra*, que presiden y significan los trabajos de formación, educación y adoctrinamiento propios de la iglesia de Roma respecto de todas las iglesias.

Lo que hemos recordado en San Gregorio VII no sería difícil encontrarlo en todos los tiempos. Todos han mirado a Roma como a la Sede de la pura y confortante doctrina.

A las razones dichas se añade—como lo definió el Concilio Vaticano I—que el Romano Pontífice tiene verdadera potestad ordinaria, inmediata y episcopal, no sólo sobre cada una de las Iglesias y de los fieles dispersos por el orbe, pero también sobre cada uno de los obispos (D 1.827, 1.831). Y entra en su potestad de régimen espiritual la potestad de magisterio; al cual se han de atener, por consiguiente, los obispos.

Y de hecho los Papas ejercen ese poder de supremo magisterio al encargar a los obispos que sean admitidas y enseñadas en sus respectivas diócesis las doctrinas y decisiones papales; por ejemplo, se encarga en la *Humani generis* (37). También al encomendarles que vigilen, o al anunciarles el envío de visitadores o delegados de la Santa Sede, para que todos, sacerdotes, profesores y fieles, se atengan a las normas prescritas.

Por todo lo dicho parece claro que los obispos son *sujeto pasivo* del magisterio ordinario del Papa y de la Santa Sede. Y este mismo magisterio viene expuesto por ellos en sus diócesis y alcanza por su medio resonancia increíble.

Porque el obispo no es sólo sujeto pasivo de magisterio. Es también, y por derecho divino, *sujeto activo*.

(36) Cfr. G. B. BORINO, *La Romana Chiesa «madre e maestra» nelle lettere di San Gregorio VII*, en «L'Osservatore Romano», 29 junio 1962.

(37) Act. Apost. Sedis 42 (1950) 577.

Lo primero, cuando en concordia y conformidad con los otros obispos, bien dispersos por el orbe, bien reunidos en Concilio, enseña que una doctrina es revelada. El es testigo del arraigo que una doctrina o creencia alcanza en su diócesis; como se vio en la consulta al episcopado universal antes de la definición dogmática de la Asunción.

Sobre todo hay campo para la actividad episcopal enseñante, si una doctrina *se recomienda* por la *Santa Sede*. De ellos depende la difusión y arraigo posteriores de esas enseñanzas. Pensamos, por ejemplo, en las recomendaciones del culto o devoción al Corazón de Jesús o al Corazón de María; en las enseñanzas económico-morales, cuales son las contenidas en la *Mater et Magistra*.

De los obispos depende la difusión de un culto o de una devoción, porque a veces se ha ligado la celebración de la fiesta (verbigracia, de la Mediación de la Virgen, del Inmaculado Corazón de María), a las peticiones de los prelados; o ellos han sido los que han pedido la extensión de una fiesta a toda la Iglesia. Por ejemplo, la del Corazón de Jesús, según las súplicas del episcopado polaco (38).

Los obispos han pedido también algunas definiciones dogmáticas, como en el siglo pasado la de la Inmaculada Concepción, y recientemente la de la Asunción corporal de María a los cielos. Con lo que nuevamente se confirma cuánto depende de ellos y de su magisterio activo el arraigo y difusión de la verdad revelada.

Por todo lo cual, si el magisterio episcopal en las diócesis por una parte se pliega y acomoda al magisterio del Romano Pontífice y de la Santa Sede, por otra parte no está exento de iniciativas que han dado calidad y vigor a las personales y propias enseñanzas que han hecho célebres en la Iglesia latina los nombres de los Ireneos, Ambrosios, Agustines, Isidoros... en los tiempos antiguos, y en los tiempos recientes los de Kepler, Torras y Bages, Gomá y Tomás..., y otros que están en la memoria y conciencia de todos (39).

(38) *Dict. Théol. Cathol.* 3, 338.

(39) Cfr. GALLATI, O. C., pp. 185-187.

CAPÍTULO III

EN TORNO A LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS

I

LA UNIDAD VISIBLE DE LA IGLESIA

Existen ya ciertos lazos comunes de unidad o *común denominador* entre las religiones que profesan, además de la fe en un Dios personal, la posibilidad y realidad de un mensaje divino por medio de la revelación. En tales religiones es posible la fe por la autoridad de Dios revelante. Y esta fe, si es sobrenatural, puede ser un principio de salvación para los seguidores de estas religiones que vivan según su conciencia. Tales son las *religiones cristianas, judía, mahometana*, y si hay alguna más que conserve trazos de la revelación primitiva. Pero estos lazos de unidad son evidentemente más intrínsecos y apretados entre las confesiones cristianas.

No nos referimos ahora a los *vínculos internos y secretos* que unen a unos cristianos con otros, como serían la fe interna en Cristo y la gracia santificante. Ciertamente que todo esto une, y muy intrínsecamente, y que haría encontrarse en Cristo a unos cristianos con otros. Pero el contentarse con una sola unidad invisible, para formar la verdadera Iglesia de Cristo, va perdiendo terreno entre los antiguos y modernos defensores de esta invisibilidad

de la Iglesia, dentro del campo protestante. Con satisfacción vemos que entre ellos se aspira también a una *unidad visible* entre los cristianos. Y con razón. Porque si el mundo tiene que reconocer en la unidad de los cristianos una señal de la auténtica venida y misión de Cristo, según el deseo que Cristo manifestó en su oración sacerdotal (Jn 17, 20-21), esta unidad tiene que ser en cierto modo visible y que aparezca.

Ha sido en el último Congreso del *Consejo ecuménico de las Iglesias*, celebrado en Nueva Delhi (1961), al que asistían representantes de más de 160 confesiones, donde se han manifestado con más relieve estos anhelos de *unidad visible*. Una de las conclusiones presentadas formulaba así este deseo: «La unidad de la Iglesia se hace manifiesta cuando todos los bautizados en Jesucristo, al que confiesan por su Señor y Salvador, son conducidos por el Espíritu Santo a formar una comunidad total, profesan la misma fe apostólica, predicán el mismo Evangelio, participan del mismo pan, se unen en una oración común..., se encuentran en comunión con el conjunto de la comunidad cristiana en todo lugar y en todo tiempo».

No cabe duda que, en este ideal provisorio de *unidad visible* de los cristianos, se recogen muchos elementos que no pueden menos de alegrar a los católicos, porque suponen un acercamiento al ideal de *unidad* que formula la Teología católica. El programa de *unidad* pregonado en Nueva Delhi no se identifica todavía con el católico; pero los católicos ven con satisfacción cómo se insiste en la *unidad visible*, por de pronto, y cómo se remarcan elementos aptos para unir. Convendría insistir más—según el pensamiento de Juan XXIII, y según el pensamiento ecuménico de hoy—en lo que une, más que en aquello que divide.

Y lo que une, aun visiblemente, a los cristianos no es poco. Ni de poca monta.

Lazos de unión entre los cristianos

Por de pronto los une el *bautismo*. Que es decir una *consagración y dedicación real a la Santísima Trinidad*, si atendemos al sentido de las palabras bautismales, que aparece más claro en el texto griego de Mt 28, 19: «Bautizándolos *para el nombre* [esto es, para la majestad, para la gloria] del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo».

El bautismo es también un rito de iniciación para enrolarse en la religión de Cristo, es adherirse—diríamos—al partido de Cristo; es incorporarse a Cristo y declararse por seguidor de Cristo. Es *manifestarse súbdito de Cristo* e hijo de su Esposa la Santa Iglesia.

El bautismo, como lo indica la misma palabra y la analogía simbólica con la materia próxima de este sacramento, es un lavado, una purificación. Es *la purificación de todos los pecados*, comenzando por el original, y es, por tanto (por parte del rito, si no tropieza con impedimentos de impenitencia y falta de conversión a Dios), una infusión de la gracia santificante, con toda la nobleza de linaje sobrenatural que ella comunica al hacernos hijos de Dios adoptivos.

Verdaderamente que, aunque sólo existieran los lazos de unión mencionados hasta aquí, por efecto del bautismo, ellos solos bastarían para fundar una estima recíproca entre los cristianos, superior a cualquier otra. Porque, ¿qué más se puede pedir que supere el ser hijo de Dios por adopción y participante de la naturaleza divina?

Pero los lazos visibles que unen a unos cristianos con otros no se acaban con el bautismo.

Los cristianos todos *profesan la fe en Cristo* y le reconocen por el Mesías verdadero, por su Salvador y Redentor; y la inmensa mayoría también confiesan, como Pedro en otro tiempo (Mt 16, 16) que es el Hijo de Dios vivo. Admiten la divinidad de Jesucristo.

Los cristianos *aceptan el símbolo de los Apóstoles* y profesan esta fe. También *la fe de Nicea*.

Los cristianos *predican el mismo Evangelio* o mensaje

de salvación traído por Jesucristo. Admiten la revelación divina con que Dios nos ha hablado últimamente en su Hijo, después de hablarnos muchas veces y de muchas maneras en los Padres y Profetas (Heb 1, 1). Reconocen *las mismas Escrituras* (salvo pequeñas diferencias en algunos libros) como palabra de Dios escrita, inspirada por Él, que es útil para enseñar, para argumentar, para corregir, para educar en la justicia, para que el hombre de Dios sea perfecto y equipado para toda obra buena (2 Tim 3, 16-17). Y en estas Escrituras encuentran *modos comunes y bellísimos para orar a Dios*, inspirados por el mismo Dios, *los salmos y los cánticos* de la Sagrada Escritura. Como lo expresó San Agustín: «Para que el hombre tuviera manera digna de alabar a Dios, el mismo Dios se alabó a sí mismo; y porque Dios se ha alabado a sí, por esto encontró el hombre la manera de alabarle» (1). Con esta oración grata a Dios, inspirada por Dios, pueden alabarle todos los cristianos.

La unidad es todavía más visible con aquellos que *participan del mismo Pan*. Nos referimos a la Eucaristía. Y también con aquellos que, además del sacrificio de la Eucaristía, reconocen y *admiten los siete sacramentos*, como son los ortodoxos orientales.

Con éstos hay vínculos de unidad tan estrecha como son los que derivan de *participar durante diez siglos de una tradición riquísima y antiquísima en la Iglesia*. La Iglesia de los siete grandes Concilios, la Iglesia de Padres de primera magnitud, cuya memoria recrea el alma y la eleva con la abundancia y suavidad de una doctrina inagotable; profunda en San Atanasio y en San Basilio, aguda y clara en los Cirilos de Jerusalén y de Alejandría, poética y luminosa en San Gregorio Nazianceno; arrolladora, popular y abundosa como cascada en el Príncipe de los oradores sagrados, San Juan Crisóstomo. Y tantos y tantos otros, cuyos escritos leemos con deleite. Son comunes con los orientales las efusiones de *devoción hacia la Madre de Jesús*, de que están impregnados, por ejemplo, los escritos de San Efrén.

(1) *In Ps. 144*, n. 1.

Es muy fácil de ver que con los 150 millones de fieles del Oriente ortodoxo es con quienes los católicos Romanos tenemos mayores puntos de contacto.

Todo esto es mucho. Añádase todavía el anhelo de difundir el mensaje de Cristo en aquellos que todavía están en las tinieblas, para llamarlos a la admirable luz del Reino de Cristo (1 Pet 2, 9) y tendremos nuevo principio de unidad dinámica. ¿Qué pasaría si los 900 millones de cristianos, todos a una, sin rivalidades, sin combatirse mutuamente, se emplearan en la irradiación del mensaje de Cristo? ¡Cuánto camino andado para que el resto, de 1.600 millones de habitantes de nuestra tierra, se hiciera cristiano!

Es mucho lo que une a los cristianos. Mas es verdad que todavía no piensan todos lo mismo que los católicos en cuanto a requisitos de la unidad.

La buena fe de los cristianos

Pero da gusto pensar en la buena fe con que se mueven—y así hemos de suponerlo en una inmensa mayoría de casos—muchos de los nacidos en confesiones diferentes del Catolicismo, aquellos mismos que desde su infancia han oído doctrinas contrarias a las de la Iglesia católica, y acusaciones contra ella, que han dado fundamento a prejuicios inveterados. No es de ellos la culpa, si tales acusaciones y prejuicios se han grabado en sus mentes. La verdad y el mutuo conocimiento tienen que hacerse luz poco a poco.

Según la Teología católica, no se abandona sin culpa la religión católica, ni se admite inculpablemente la duda seria y deliberada sobre esta religión, por aquellos que fueron instruidos y educados rectamente en ella. Porque «aquellos que recibieron la fe bajo el magisterio de la Iglesia, nunca pueden tener una causa justa de cambiar su fe o de dudar de ella» (2). Se comprende, en efecto,

(2) CONCILIO VATICANO I, *Constitución «De fide catholica»*, c. 3; DENZINGER, *Enchiridion symbol.*, n. 1794. Exponemos ampliamente este punto en nuestro libro *Psicología y Pedagogía de la fe*, Madrid, FAX, 1960, c. V.

que en esta hipótesis de una recta y cumplida educación religiosa siempre permanece en orden a la perseverancia en la fe el motivo objetivamente válido de la Iglesia y tantos otros motivos, válidos asimismo objetivamente. Y permanece también el auxilio subjetivo de la gracia divina, que actúa en estos católicos con signo positivo, es decir, reteniéndolos en su fe, y que no los deja, a no ser que ellos culpablemente la dejen.

Pero esto que vale para aquellos católicos que abandonaran su fe después de haberse formado rectamente en ella, no es el mismo caso para aquellos que han nacido en países no católicos y desde su infancia han sido educados en otras doctrinas. Sin duda que tales niños y adolescentes y muchos otros, adultos, están de buena fe. Cada hombre es un mundo, como solemos decir; y es muy difícil penetrar en lo interior de su conciencia. Hay que dejar a Dios el juicio del interior de cada hombre. Y como decía Pío XII en la *Humani generis*: «la mente humana puede a veces padecer dificultades para formarse un juicio cierto de «credibilidad» acerca de la fe católica, aunque tantas y tan maravillosas señales externas han sido dispuestas por Dios, con las cuales aun con la sola luz de la razón natural puede probarse con certeza el origen divino de la religión cristiana» (3). Y una de las causas de esa dificultad, aparte de las pasiones y mala voluntad con que se puede resistir a la gracia, son los prejuicios que hay en el alma (4).

Por esto hay que dejar a Dios, que escudriña los corazones (Ps 7, 10), el sondear y juzgar el interior de cada hombre. Por nuestra parte hemos de inclinarnos, en cuanto podamos, a la benevolencia del juicio y a pensar en la buena fe de los que con sinceridad manifiestan sus puntos de vista diferentes o sus dificultades y dudas.

(3) DENZINGER, *Echiridion Symbol.* n. 2305.

(4) *Ibid.*

Acercamientos

Es también motivo de singular alegría para los católicos, en este acercamiento hacia la unidad de la fe, contemplar cómo poco a poco se van dejando puntos de vista y posiciones que se tenían por características de algunas confesiones. Hoy oímos de algunos protestantes que ya admiten una justificación mediante santidad interna al hombre, y no sólo por una mera imputación externa de la justicia de Cristo. Se aprecia más entre ellos el valor de la Tradición, y no sólo el de la Escritura para llegar al conocimiento y profundización de la verdad revelada. Nos satisface este reconocimiento del valor de lo tradicional, que ya era aprecio común y punto de contacto entre el catolicismo y los ortodoxos orientales. Nos agrada tal postura porque es imposible que el hombre se desligue psicológicamente de sus antepasados; y con el reconocimiento de la Tradición, se afirma el peso y la ley de la Historia.

Otro indicio del acercamiento de que venimos hablando, es que si antes muchos protestantes (*Harnack*) no reconocían la autenticidad de la perícopa del primado de Pedro (Mt 16, 18), y si después críticos protestantes pasaron a incluirla como auténtica en las ediciones de los Evangelios (*Nestle*): hoy hemos visto que un ilustre exegeta protestante (*Oscar Cullmann*) reconoce no sólo como auténticas tales palabras, pero, además, como expresivas de la promesa que contienen, del Primado para Pedro, aunque Oscar Cullmann no admite que este Primado se haya continuado en la Sede de Roma.

También hemos leído con satisfacción recientemente cómo el culto a la Madre de Jesús, de quien hablan los Libros Sagrados, se ha mirado con reverencia entre los protestantes, y cómo alguno de ellos escribía con encarecimiento sobre los milagros de Lourdes. Y últimamente acabamos de leer con íntimo regocijo una meditación sobre *María, signo de misericordia*, que forma parte de un libro titulado *María, Madre del Señor, figura de la Iglesia*, que ha publicado hace poco (1962) el ilustre teólogo

ecumenista, subprior de la comunidad protestante de Taizé, Max Thurian (5).

Es también sintomático el aprecio de los consejos evangélicos que se advierte en algunos protestantes de hoy. Conocíamos la vida monástica dentro de la ortodoxia oriental y dentro del anglicanismo. Dentro del protestantismo si en los comienzos de la reforma de Lutero se advierte en sus partidarios la enquina no disimulada contra los llamados Consejos evangélicos y contra los religiosos que los practicaban con voto (6), hoy no podemos ocultar nuestra profunda simpatía hacia la comunidad protestante de Taizé, que ha puesto en honor la práctica de los consejos de pobreza, castidad y obediencia. Quieren vivir el Evangelio más intensamente. La vida de esta Comunidad, bajo la dirección de su Prior Roger Schutz, está concebida como una vida de oración, sacrificio y acción, en pro de la unidad de los cristianos y de todo lo que signifique reconciliación entre ellos, entre todos aquellos que anden discordes en cualquiera de las esferas familiar, social, religiosa. Noble empeño, que responde, evidentemente, al pensamiento del Maestro: «Que sean uno, para que conozca el mundo que me has enviado» (Jn 17, 21).

Algunos motivos para la unidad.

La unidad y concordia es, en efecto, el testamento, y como el último encargo de Cristo, es como el *leitmotiv* de su larga oración sacerdotal antes de su Pasión y despedida; allí es la caridad y el pensamiento de la unión el que vuelve y retorna para grabarlo bien en el ánimo de los discípulos.

Y es el pensamiento de San Pablo, que escribe a los de Efeso: «Os ruego, hermanos, que procedáis de una manera digna de la vocación a la cual habéis sido llama-

(5) Puede leerse esta meditación en *Informations catholiques internationales*, al final del n. de 15 de diciembre 1962.

(6) Cfr. v. gr., H. NAEL, *Dialogi de Instituto S. I.*, sobre todo I, n. 64-65, 109-113 (publicado en *Monum. Hist. S. I.*, vol. 90: *H. Nald Commentarii de Instiuto S. I.*, Roma 1962, p. 574 sg. 597 sg.).

dos, con toda humildad y mansedumbre, con paciencia, sobrellevándoos unos a otros en caridad, *solicitos de conservar la unidad del espíritu con la atadura de la paz*. Uno es el Cuerpo, y uno es el espíritu, así como habéis sido llamados en una sola esperanza de vuestra vocación. Un solo Señor, una sola esperanza, un solo bautismo; un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todo...» (Efes 4, 1-6). Podríamos seguir leyendo en este mismo capítulo. Difícilmente se podrá encarecer más este deseo de unidad. San Pablo es también el que exhortó a que los cristianos sintieran y dijeran una misma cosa (Rom 12, 16); los cristianos llenarían el gozo del Apóstol si dijeran y sintieran lo mismo, teniendo caridad, la misma alma, sintiendo lo mismo (Filip 2, 2). Desagradan a San Pablo las disensiones y divisiones: que unos digan que son de Pablo, otros de Cefas, otros de Cristo. ¿Por ventura está dividido Cristo? Por esto les ruega que todos digan una misma cosa y que no haya entre ellos cismas (1 Cor 1, 10-13).

Otros constitutivos de la unidad visible

Para llegar a esta unidad de sentir y para conservarla, los católicos entendemos que hace falta una autoridad doctrinal, un *magisterio auténtico*, esto es, con autoridad para imponer algunas doctrinas, basadas en las Sagradas Escrituras, en las cosas de fe y costumbres. *Es menester que los cristianos convengamos al menos en un mínimo de estas verdades reveladas por Dios e impuestas a la obediencia de nuestra fe* (cfr. Rom 1, 5). Entendemos que el principio del libre examen es destructor para esa unidad de fe.

Si Jesucristo dio a sus Apóstoles el mandato de hacer discípulos a todos los hombres y de enseñarles a guardar todo lo que Él había preceptuado y, por otra parte (sabiendo que los Apóstoles por sí solos no iban a poder realizar este encargo ni iban a durar hasta el fin), les promete su asistencia hasta la consumación de los siglos

(Mt 28, 18-20), de estas palabras entendemos los católicos (aun prescindiendo de todo lo que es tradición y práctica en la Iglesia desde el principio) que Cristo promete su asistencia y da también su encargo de enseñar a los que son sucesores legítimos de los Apóstoles. Ellos tienen también el mandato colectivo de enseñar el Evangelio. A ellos se les promete también la asistencia de Jesús hasta el final de los tiempos para hacerlo convenientemente. Ellos tienen el magisterio auténtico en la Iglesia. Y muy principalmente en virtud de este magisterio la Iglesia es llamada por el Apóstol «columna y fundamento de la verdad (1 Tim 3, 15).

Si los dones carismáticos y prerrogativas singulares concedidos a cada uno de los Apóstoles no se heredan por sus sucesores, sí entendemos que se transmiten y heredan aquellas potestades y facultades que corresponden al oficio que Cristo quiso se perpetuara en la Iglesia.

Por esto los sucesores de los Apóstoles participan también de la autoridad colegial que Cristo prometió a todos los Apóstoles juntamente con Pedro, cuando les dijo que «todo lo que atareis sobre la tierra, será atado en el cielo. Y todo lo que desatareis sobre la tierra, será desatado en el cielo» (Mt 18, 18).

Esta *unidad de régimen*, como la anterior unidad de magisterio, los católicos las reconocemos y exigimos en la Iglesia de Cristo y por ellas atribuimos a la Iglesia una unidad *visible*. La manera de actuar ese régimen único y ese magisterio único es sobre todo en el *Concilio ecuménico*, cuando se reúnen los legítimos sucesores de Pedro y de los Apóstoles. Pero si esto es una manera *extraordinaria* y rara de manifestar esa unidad, hay también una manera *ordinaria* en el gobierno ordinario y en el magisterio «ordinario» del Papa y de los obispos.

La unidad de sentir y pensar que San Pablo deseaba en los cristianos, pensamos que tiene su principal fundamento en esta unidad de régimen y de magisterio, que creemos instituídos por Cristo en su Iglesia.

Muchas, la mayoría de las confesiones cristianas, admiten la institución del Episcopado. En los obispos ven

a los que prosiguen la misión apostólica de enseñar y gobernar instituida por Cristo. Los católicos admitimos, además (y vemos que algunos protestantes de hoy también lo admiten), que Cristo prometió a Pedro un primado de gobierno, que es servicio en su Iglesia, bajo la metáfora de hacerle roca fundamental de su edificio, es decir, base de su consistencia y unidad; bajo la comparación de darle las llaves del Reino de los cielos, que es darle plena potestad en este Reino; y conferirle poder total de atar y desatar, ratificado en el cielo (Mt 16, 18-19). Y creemos que esta promesa de Cristo se realizó después de resucitar, ordenándole por tres veces «apacentar», que es lo mismo que regir, a sus corderos y ovejas (Jn 21, 16-17). A Pedro también le dijo Cristo que había rogado por él para que no desfalleciera su fe, y que él, convertido, debía confirmar a sus hermanos (Lc 22, 32).

Si la mayoría de los cristianos admitimos que en la Iglesia se ha de conservar, por voluntad de Cristo, y se ha conservado, la sucesión de los Apóstoles en sus oficios y poderes ordinarios de enseñar y gobernar y santificar a los fieles, que es lo que hoy hacen los obispos, los católicos creemos también que por voluntad de Cristo se ha de conservar y se conserva en la Iglesia el oficio primacial instituido por Cristo en Pedro. Tal institución de Cristo, de tanto volumen y relieve para su Iglesia, prometida tan solemnemente y conferida tan remarcadamente a Pedro, no creemos (aun prescindiendo de todo el peso de la Tradición y del ejercicio constante de la Sede primacial Romana), no pensamos que fuera institución de Cristo sólo para unos treinta años, hasta la muerte de Pedro. Como se admite la sucesión de los Apóstoles y del oficio apostólico en los obispos, también admitimos la sucesión de Pedro y del oficio de Pedro en la única Sede que pretende y demuestra tal sucesión, que es la Sede Romana.

A esta Sede le atribuimos, con San Ireneo y tantos otros, fuerza de unidad para dar eficiencia al consejo paulino de que no haya cismas. Como lo expresaba aquel apóstol de la paz y de la unidad en la Iglesia antigua, San

Ireneo, viajero infatigable para conocer las auténticas doctrinas recibidas de los Apóstoles en las diversas Iglesias, «con esta Iglesia Romana, por su principalidad más importante, es menester que convenga cualquier Iglesia» (7).

Por esto la *unidad visible* de la Iglesia, presupuesto *el bautismo* para entrar en ella, creemos que alcanza una máxima y eficaz expresión mediante *la unidad de fe* de los cristianos. Y pensamos que esta unidad de fe supone *unidad de Magisterio auténtico*, que reconocemos en los legítimos sucesores de Pedro y de los Apóstoles, en el Papa y en los obispos.

La unidad visible de la Iglesia comprende y supone también *unidad de gobierno* y sometimiento a la legítima autoridad derivada de Cristo en Pedro y en los Apóstoles. No existió el Colegio de los Apóstoles sin Pedro, ni existe el Colegio de los sucesores de los Apóstoles sin el sucesor de Pedro. A todos los Apóstoles, con Pedro, se les dio pleno poder de atar y desatar; el mismo que se le prometió (Mt 16, 19) y confirió a solo Pedro. Por esto los católicos creemos que también ahora el principio de unidad está donde esté la roca de Pedro.

Por último, además del bautismo y de la unidad de fe y magisterio, además de la unidad de régimen y gobierno, los católicos vemos también *la unidad de culto* dentro de la unidad visible de la Iglesia.

Esta unidad de culto dentro del Cristianismo la reconocemos, y en esto coincidimos plenamente con los ortodoxos orientales en que se ofrezca de un confín a otro de la tierra *un mismo sacrificio incruento*, memoria del único sacrificio cruento de la Cruz al cual mira y representa, un sacrificio que honre a Dios entre los gentiles; una oblación limpia, la Eucaristía, que le agrada plenamente (Mal 1, 11). También *en los sacramentos instituidos por Cristo* no cabe disparidad entre los cristianos si tiene que haber verdadera unidad cultural; en es-

(7) *Adversus haereses* 3, 3, 2; ROUET DE JOURNAL, *Enchiridion Patristicum* n. 210.

tos sacramentos y en su número septenario convenimos plenamente con los orientales.

Fácilmente se concederá que la unidad visible de la Iglesia alcanza su máximo esplendor si al bautismo válido se le agrega la unidad de fe y de Magisterio, la unidad de régimen y la unidad de culto en lo esencial del sacrificio y de los sacramentos.

II

MEDIOS PARA LA UNIDAD

Decir la verdad en caridad

La unidad, a la que se aspira entre los cristianos, no puede ser confusión. No cabe una mezcla o sincretismo de cosas opuestas, aunque temporalmente disimuladas o camufladas. Tal unidad sería ficticia. Y no sería permanente.

Tampoco está en callar y ocultar lo que cada uno tiene por verdad. Nos referimos a lo que se tiene por verdad importante y necesaria, no a aquellas verdades que uno puede tener por opinables y más o menos seguras. Vale aquí la palabra de San Agustín: «En las cosas necesarias tiene que haber unidad; en las dudosas, libertad, y en todas, caridad».

Precisamente, si se pretende esta unidad en lo que toca a las verdades de fe, es menester que cada uno proponga con máxima claridad y sencillez todo aquello que tiene como perteneciente necesariamente a la fe. Esta lealtad en expresar el propio pensamiento no puede ofender razonablemente a nadie, y es el único medio de poder llegar a un acuerdo y a una unidad de sentir.

Cuando San Pablo encarga la solicitud por conservar la unidad del espíritu con el vínculo de la paz (Efes 4, 3), poco después recomienda «decir la verdad». Es el verbo *alethéuo* el que usa, que equivale a *profesar*, *decir la verdad*; o lo que es lo mismo, *proceder con sinceridad*. Pero añade: «en caridad». *Veritatem facientes in caritate*

(Efes 4, 15). Se puede y se debe decir la verdad, pero hay maneras de hacerlo.

No respondería al pensamiento del apóstol quien se considerara en todo superior a los demás. Por el contrario, San Pablo recomienda que «los unos consideren a los demás como superiores» (Filip 2, 3; Eccli 3, 20). La caridad tiene maneras de decir las cosas de suerte que no ofendan. Sabe evitar lo áspero de la idea y del lenguaje. Según descripción del mismo apóstol, «la caridad es paciente y longánime, es benigna, no tiene envidia, no es jactanciosa ni engreída, no es inmodesta, no es egoísta, no se irrita ni exacerba, no piensa el mal que le han inferido, no se alegra de la injusticia, se alegra de la verdad; todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera» (1 Cor 13, 4-7). ¡Si todas las discusiones y todos los escritos siempre hubieran tenido por norma estas propiedades de la caridad!

Y con la caridad, el crecimiento en Cristo (Efes 4, 15). Y con el crecimiento y el adentrarse más en Cristo, no será difícil que todos nos encontremos en Cristo.

Por esto el camino de la unidad es el de la caridad. Ha escrito unas bellas palabras a este propósito su beatitud el Patriarca católico de Antioquía y de todo el Oriente, Pablo-Pedro Meouchi, en una carta pastoral del 2 de febrero de 1961:

«Los cristianos se dividen y se distribuyen en sectas y herejías, en la medida en que se apartan de su vocación sublime. Se alejan de la Unidad en la medida en que se olvidan de la Caridad. El camino hacia la Unidad comienza hoy, mañana y siempre, a partir de tres principios:

Una abnegación y una humildad muy grandes. El cristiano no medirá nunca la doctrina de la Iglesia con la medida de su ingenio.

Un rechazar totalmente el individualismo. No verá más a la Iglesita según la imagen de su nacionalismo.

Un despojarse de la presunción. No mirará más a la Iglesia a la luz de su propio orgullo.

Caminar por el camino de la Unidad es hacerse disponible a la gracia de Cristo, cueste lo que cueste.

Los cristianos no avanzarán nunca en el camino de la Unidad si no cobian plena conciencia de sus valores sagrados y de la necesidad de no mirar a sus intereses individuales» (8).

Renovar la propia vida

No es raro en autores ascéticos del siglo XVI atribuir las divisiones religiosas de la época «a los grandes pecados con que hemos irritado a la divina justicia». No sólo los de enfrente. También los de dentro. Cabe aquí aplicarse el dicho del Señor: «El que está sin pecado, que eche la primera piedra» (Jn 8, 7).

La división entre los cristianos es claro que no procede del Espíritu de Dios. Y las causas de la división fácilmente son amor propio, soberbia, impaciencia... Y, aun admitiendo que esté el derecho y la razón de una parte, no basta tener derecho y tener razón para justificar que se mire impasiblemente una separación. Aun el que tiene derecho debe proceder con mansedumbre, con calma, sin exacerbar al adversario, sin precipitar los acontecimientos; en una palabra, con caridad y humildad. Por esto fácilmente en un litigio y en éste que hoy duele a los cristianos, todos podemos decir: «mea culpa».

Es verdad que la Iglesia es «santa». Y lo decimos en el Credo. Pero esto no quiere decir que las acciones de todos sus miembros sean santas; ni siquiera las de los jerarcas de la Iglesia, aunque sean los Papas. Tanto en el orden privado como en el orden social y público, pueden no proceder según las exigencias de la virtud y de la prudencia. La Historia los juzga.

Con todo esto no queremos ahora examinar las causas y la responsabilidad de las divisiones que hoy aquejan a los cristianos. Primero, porque lo que realmente importa no es saber quién tuvo la culpa, o quién tuvo más culpa, sino que los cristianos nos unamos de verdad. Como se ha expresado Juan XXIII, vamos a dejar la historia de

(8) Publicado en *Informations catholiques internationales*, 15 de mayo de 1961.

las causas, y vamos a unirnos. Lo segundo, porque aunque intentáramos conocer todo el proceso histórico de la separación, la urdimbre de causas y concausas, ocasiones y circunstancias, parece ser tan complicada y estar tan enmarañada que no sé si llegaríamos a resultados claros y positivos.

El ejercicio práctico de la caridad siempre se ha mirado, aun por los que han estado alejados del Cristianismo, como una de las causas del proselitismo de esta religión. «Mirad cómo se aman» (9). Juliano el Apóstata, queriendo fundar una religión, y pensando que «la religión de los Cristianos se recomienda sobre todo por la vida y costumbres de sus seguidores», para obtener un efecto parecido, escribió a Arsacio, sacerdote gentil de Galacia, por qué no miraba «qué es lo que sobre todo había dado aumento a la religión de los cristianos: su hospitalidad y humanidad con los peregrinos, la diligencia solícita en sepultar a los muertos y una simulada [!] gravedad de costumbres. Y cada una de estas cosas pienso—continúa Juliano—que debemos en verdad practicarlas... Porque sería vergonzoso que entre los judíos nadie tenga que mendigar, y que estos impíos galileos [los cristianos], además de alimentar a sus pobres, todavía alimenten a los nuestros...» (10).

Esa es la caridad que triunfa. Y que no mira si el necesitado es del propio partido o es del contrario. Entonces es más pura la caridad, y consta mejor que se hace por Dios. Ha sido el ejemplo que, por no citar más que uno, nos ha legado Pío XII durante la última guerra con la beneficencia y hospitalidad que practicó en favor de todos, y en particular en favor de los judíos, sin distinción de razas ni de religión.

La práctica de la justicia y de la caridad con aquellos necesitados que tenemos más vecinos y en nuestra propia casa, debe ser la prima manifestación que debemos dar de un auténtico progreso religioso. Y son muchos, ade-

(9) Cfr. A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*⁴, Leipzig, 1924, I, lib. 2; P. BATIFFOL, *La Iglesia primitiva y el Catolicismo* (versión por F. ROBLES). Friburgo 1912, pp. 23-24.

(10) SOZOMENOS, *Hist. Eccles.* 5, 26; MG 67, 1261-1264.

más, los que tienen sus ojos puestos en España para juzgar (a veces con crítica poco piadosa) las manifestaciones sociales y los defectos de nuestro catolicismo.

El complemento de los dogmas y verdades

Presupuesta la caridad, el camino se allana para hallar la verdad. No es que pueda haber compromisos en ella, ni que se trate de recortar todas las aristas que puedan molestar, si es que realmente se tienen por dogma de fe. Evidentemente que en las verdades que *ciertamente* hayan sido definidas por Concilios anteriores o por decisiones dogmáticas de los Sumos Pontífices, no hay que esperar que la Iglesia las cambie. Ni siquiera que las revise. Porque esto es precisamente lo característico de una definición dogmática: un juicio *definitivo, irrevocable, infalible*.

Sin embargo, una definición dogmática no quiere decir que con ella se agote la exposición de un tema teológico. La definición dogmática ordinariamente no considera sino *un solo aspecto de una cuestión*. En la definición dogmática de la Asunción corporal de María a los cielos se ha prescindido de otros puntos relacionados con éste; se ha prescindido y no se ha querido definir el hecho de la muerte de la Virgen Santísima. En la definición y estudio dogmático del Primado de Pedro y del Sumo Pontífice, lo mismo que de su infalibilidad cuando habla *ex cathedra* como supremo Pastor de la Iglesia, que ocuparon al Concilio Vaticano I, no se trató con todo el desarrollo conveniente el reverso, diríamos, de la medalla; esto es, cuál es la parte que corresponde al Episcopado, el cual, como colegio de los sucesores de los Apóstoles, juntamente con el sucesor de Pedro ejerce también la potestad suprema de la Iglesia y obtiene también la infalibilidad en materias de fe y costumbres, bien reunido en Concilio, bien disperso por el orbe cuando concordes unos con otros proponen una verdad como revelada por Dios. Los dogmas católicos son susceptibles de sus complementos teóricos y prácticos. Y por esto lo que a pri-

mera vista puede tal vez ofender o molestar a algunos, considerado a la luz de su parte complementaria o a la luz de su significado práctico auténtico, el que sea verdaderamente auténtico, perderá la virulencia que a algunos molesta.

Si la potestad de gobierno que hay en el sucesor de Pedro se mira, no a la luz de las condiciones y circunstancias históricas con que de hecho se ha ejercido muchas veces; queremos decir, si se considera como no ligado necesariamente al fausto y esplendor de las cortes del Medievo o del Renacimiento; si se piensa que no es menester que el sucesor de Pedro ejerza simultáneamente el poder de un dilatado Estado temporal, como lo ha ejercido largo tiempo; si se admite que hay otras condiciones y cualidades de su oficio que son más esenciales y evangélicas que las anteriores; que aquéllas pueden faltar, pero que éstas no deben faltar, como son las que recomienda San Pedro a todos los pastores, que desempeñen su oficio no por un vil interés, sino de corazón, no tiranizando las Iglesias, sino haciéndose modelo para la grey (1 Pet 5, 3), entonces perderá o disminuirá su virulencia la dificultad que puedan sentir aquellos a quienes en algún tiempo haya ofendido el fausto y mundanidad de la Corte Pontificia.

En efecto, el mando y el gobierno en la Iglesia debe ser un servicio, una *diaconía*, como se ha expresado un venerado Padre conciliar del Oriente, un servicio a ejemplo del Hijo del hombre, que no vino a ser servido, sino a servir... (Mt 20, 28). Con razón entre los más preciados títulos del Vicario de Jesucristo está el de «siervo de los siervos de Dios».

Evidentemente que hay muchos elementos de la organización jerárquica y administrativa de la Iglesia, de los cuales no es ni será fácil prescindir. Una gran máquina y un poderoso instrumento necesitan multitud de mecanismos y orden entre ellos, y en un organismo social hace falta disciplina social y jerarquía. Pero en el organismo eclesial todo esto no debe ahogar lo principal, no debe ahogar ni suplantarlo el espíritu, ni ser con detrimento de

que aparezca con mayor relieve y brillantez aquel espíritu evangélico que Cristo quiso en su Iglesia.

Tampoco habría que confundir el Primado Romano, querido por Jesucristo, con los aspectos administrativos de su Curia y de su gobierno a través de los tiempos, que en ocasiones han ofendido o distanciado a los seguidores de otras confesiones. En la Iglesia no está prohibido pensar que dentro del común amor al Padre universal de todos, de griegos y latinos, de orientales y occidentales, de nórdicos y meridionales, que está elevado por encima de toda nacionalidad, quizá se puedan obtener mejor ciertos frutos de unidad si en la administración central de la Curia Romana todas las naciones y las misiones están convenientemente representadas. Esta internacionalización de la Curia, iniciada vigorosamente en el pontificado de Pío XII, es el deseo que muchos han manifestado, no sólo para la competente información y prudente decisión en los negocios variadísimos de los diversos continentes, sino también para representar mejor la catolicidad de la Iglesia.

Espíritu evangélico

Se han oído recientemente voces, en el mismo Concilio y en poderosas revistas católicas de comunicación internacional, que en la Iglesia conviene que aparezca más su verdadera faz evangélica, que se muestre más como la Esposa pobre del Maestro pobre y amigo de los pobres, Jesucristo; que no sólo con la doctrina, pero también con los hechos, todos seamos los defensores de los derechos y de la dignidad de los pobres. Es chocante que al lado de una comunidad o grupo católico bien nutrido esté otro de pordioseros. Y no un día, o por azar, sino de modo continuo y permanente...

Cierto que hay esfuerzos para salvar estas antinomias. Nobles y loables esfuerzos. Y los hemos de alabar, aunque vengan de las filas de los contrarios. Es más, convendría imitarlos.

Cuando leemos de algunos obispos de Sudamérica que han cedido sus palacios o las fincas de la Iglesia para procurar el bien de los pobres y acercarse más a ellos y procurar una conveniente reforma agraria; cuando ellos mismos abogan por una mayor sencillez evangélica en el trato y modo de conducirse... que no los aleje de las masas y de los necesitados (11), ¿quién no ve en todo ello un esfuerzo generoso y eficiente para dar a la Iglesia su rostro verdadero? ¿Podrían todavía aumentarse más los esfuerzos en esta línea? Los ejemplos en este sentido tendrán toda la eficacia; más que las palabras.

Presentar el auténtico rostro de la Iglesia

Si en la Iglesia aparece más de día en día su verdadera faz, si se muestra más cada día en jerarcas, clérigos y simples fieles la verdadera caridad, la sincera humildad, la pobreza y la sencillez evangélica, la generosidad para el sacrificio y servicio de los demás, la ausencia de ambiciones y medros egoístas...; si todos (porque depende de la cooperación de todos nosotros) respondemos al deseo de Juan XXIII de presentar el verdadero rostro de la Iglesia, de modo que se pueda decir: «esta es la verdadera imagen de la Iglesia»... entonces será más fácil que todos los cristianos la reconozcan y quieran *ipso facto* unirse a ella. Y esto es lo que Juan XXIII ha pretendido con el Concilio, en orden a lograr la unidad de los cristianos.

La unidad sería entonces la obra, no de las controversias ni de las apologéticas, sino de las obras y de las acciones. Sería obra de una interna purificación y renovación de los católicos.

(11) Véanse, por ejemplo, las palabras de Mons. Iriarte, publicadas también en uno de los últimos números de *Informations catholiques internationales* (15 enero 1963), que reproducimos al comienzo del trabajo *La pobreza como testimonio*, publicado en el capítulo VII de este libro.

Puntos de convergencia

En el diálogo ecuménico, hoy ya iniciado, no es difícil ver cómo los católicos, si no en lo dogmático y ya definido, sí en lo disciplinar, están dispuestos a ceder o a aceptar más abiertamente los puntos de vista razonables propuestos por los de otras confesiones. Reconocen la dignidad preeminente de instituciones antiguas y venerables, como es el Patriarcado entre los orientales. Se admiten abiertamente las buenas razones que hay para la concelebración eucarística y para la comunión bajo las dos especies en determinadas ocasiones. Los católicos leen más la Biblia y en traducciones hechas sobre los textos originales, que son los inspirados por Dios. ¡Ojalá la leyeran todavía más según los consejos de Benedicto XV y Pío XII! La Biblia fácilmente puede ser el punto de convergencia para la unión de todos aquellos que ven en ella la palabra inspirada de Dios... El acudir a las fuentes comunes, como es la Sagrada Escritura para todos, y los Padres griegos y orientales para los latinos y orientales ortodoxos, y, en general, recoger el pensamiento autorizado de la tradición antigua, porque no creemos que nadie tenga por insensato, antes es el camino prudente, preguntar a los antiguos y mayores...; todo esto es, admitiendo cada uno por su parte todo lo que se puede admitir, acercarse más a la unidad.

Para disipar la ignorancia y los prejuicios, ya se deja entender la utilidad de las conversaciones entre los peritos de ambas partes, dialogando con ánimo sereno y objetivo, para establecer de un modo irénico la verdad. No entendemos aquí un falso irenismo, reprobado en la *Humani generis* (12), que sería confusionismo. Entendemos aquel celo de la verdad, que va unido con la caridad. Si este celo va movido del Espíritu Santo, irá conjunto con la humildad, paz, serenidad, caridad y obediencia a los legítimos pastores y bajo la dirección de éstos; porque el Espíritu no se contradice en sus mociones y operaciones, y enseña a armonizarlas convenientemente. Bajo la

(12) Act. Apost. Sedes 42 (1950) 562-563.

dirección y vigilancia de los Sagrados Pastores, con el propio celo e interés de éstos para que se haga un solo rebaño y un solo Pastor (Jn 10, 16), en virtud de la misión universal y colegial de los Apóstoles, de la que son herederos, ya se deja entender la eficacia que pueden alcanzar tales diálogos de índole ecuménica. Porque es claro que no a cualesquiera, sino a los verdaderamente peritos, prudentes y enraizados en la caridad, se pueden encomendar tales conversaciones, para hacer luz y disipar nieblas, conceder todo lo que se pueda conceder, recibir todo lo que se pueda recibir y hay de aceptable en las afirmaciones y quejas de los hermanos separados; y, en fin, para «decir la verdad en la caridad» (Efes 4, 15).

Oración y sacrificio

Van indicados más arriba diferentes medios para la unidad, juzgados desde el ángulo de la Teología, en orden a obtener la unidad visible de la Iglesia.

Pero todo ello es muy difícil. Y si tuviéramos que esperar la unión de nuestros proyectos y medios, nos crearíamos condenados al fracaso.

Sin embargo, «todo es posible al que cree» (Mc 9, 22), al que ora con fe y confianza, fiado en la palabra del Señor. Aquí se trata de un deseo que responde al deseo del Señor: la unidad de los que creen en Él. Y lo pedimos en el nombre del Señor, reunidos en su nombre (cfr. Jn 16, 23; Mt 18, 20)... El Octavario de oraciones por la unidad (18-25 de enero), iniciado por el entonces (1908) pastor anglicano, después sacerdote católico, P. Pablo de Graymour (Wattson), Octavario recogido con simpatía dentro de la Iglesia católica por San Pío X (1909), propagado en muchas otras Iglesias; la novena anterior a Pentecostés, que recuerda la perseverancia de los Apóstoles en oración con María, Madre de Jesús (Act 1, 14); los sacrificios en pro de la unidad; la renovación de vida auténticamente cristiana..., todo será mover el Corazón de Dios, para que Él haga posible lo que a los hombres es imposible.

III

LA COLABORACION DE UNOS CRISTIANOS CON OTROS

Si hasta ahora, en no pocas ocasiones hubo desconocimiento, indiferencia y hasta antipatía de los cristianos de unas confesiones respecto de los de otras, en la actualidad no podría afirmarse lo mismo, dado el clima de comprensión y diálogo que ha creado el ambiente ecuménico. Bajo este soplo auténtico del Espíritu Santo no puede decirse que los cristianos nos miremos con odiosidad y antipatía. Si antes se guardaban más las distancias, ahora están en la memoria de todos las visitas de altos dignatarios de las Iglesias al Papa y a otros jefes de las distintas confesiones. Todo este acercamiento suscita en el teólogo la pregunta de la licitud y oportunidad de la acción conjunta entre los que profesan un credo diverso. Y también por qué hoy se mira con buenos ojos lo que antes se miraba con recelo.

Colaboración de los que creen en Dios

Comenzando por la colaboración y unión de aquellos que tienen un mínimo de ideas religiosas comunes y creen en un Dios personal, es fácil ponerse el problema de la conveniencia de unirse unos con otros en una lucha común contra el ateísmo. La inmensa mayoría de los hombres creen en Dios y en un Dios personal, en un Dios que es causa y padre de los hombres; porque—como dice Santo Tomás—«hay un cierto conocimiento confuso y común de Dios, que está en casi todos los hombres..., puesto que por la razón natural el hombre puede llegar a algún conocimiento de Dios. Porque al ver los hombres que las cosas de la naturaleza marchan según un orden determinado, como no puede haber orden sin ordenador, perciben, como en las demás cosas, que Alguien es el ordenador de las cosas que vemos» (13). Que es lo que diría

(13) *Contra Gentes*, lib. 3, c. 3, 38.

el catequista con palabra breve y exacta: «No hay reloj sin relojero». Y para esta máquina maravillosamente concertada del universo, tiene que haber una Mente ordenadora que la ha puesto en marcha y en concierto.

Y, sin embargo, hay quienes hoy día combaten la existencia de Dios. ¿No sería bueno que en esta lucha de última frontera, en que se trata de defender posiciones básicas, se dieran cita todos los hombres de buena voluntad que admiten la existencia de Dios, llámense como se llamen? Las armas serían las de la razón y las del sentido común y cualesquiera que fueran lícitas. ¿Qué podría objetarse a esta unión circunstancial para defender un ideal común de Teodicea elemental?

La bondad moral y la licitud de una acción es sabido que depende del fin que se pretende y de los medios y circunstancias con que se pretende. Evidentemente que nada se podría objetar a esta acción conjunta de defensa y propaganda de la idea de Dios *por razón del fin que se persigue*. El fin es moralmente bueno; es sobremanera conforme con la naturaleza racional. Luego también lo será la acción con que se busca este fin.

Los medios entendemos que serán legítimos, verdaderos, útiles para conseguirlo, y que, por tanto, no suscitarán objeción moral.

¿Y las circunstancias? ¿Será inconveniente el colaborar en acción común con otros que, por hipótesis, profesan religión con algunos errores y por tanto una religión que (por aquello de *malum ex quocumque defectu*, el mal por cualquier defecto) es una religión falsa?

La colaboración con personas de otra religión para la defensa de ideales comunes religiosos, puede tener efectivamente el peligro de que la intimidad de la acción conjunta, la comunicación que tiene que reinar entre ellas para combatir el común peligro, el cambio de impresiones sobre métodos, propaganda, ideales, etc., rebaje insensiblemente y poco a poco la tensión que había antes en favor de la propia religión y de lo específico de ella. Con ello es evidente que puede crearse un clima propicio al indiferentismo religioso, como si todas las religiones

fuera más o menos lo mismo delante de Dios, salvado lo sustancial de reconocerle y tributarle alguna adoración o culto. Es ciertamente un peligro y un riesgo. Pero no es peligro que necesariamente deba darse en todos. Mucho menos un peligro al que necesariamente se deba sucumbir.

Se comprende, en efecto, que puede haber personas de profundo arraigo en sus convicciones religiosas que, con la debida cultura teológica y las debidas cautelas sepan sortear ese riesgo, al que se habrán lanzado con pura y recta intención y con un celo *secundum scientiam*, es decir, con la debida discreción. Y, por otra parte, la gravedad del asunto y la nobleza del fin que se busca podrían pesar mucho en la balanza para permitir un riesgo que se ve lejano y no necesario.

Si la colaboración en tales circunstancias podría traer como efecto ese indiferentismo religioso de que hemos hablado, también podría traer como efecto bueno el conocimiento que los miembros de otras religiones podrían alcanzar de la religión cristiana disipando los prejuicios que contra ella tienen, gracias a ese contacto circunstancial con los que la profesan. Por donde podría extenderse a ellos el bien y los bienes que residen en la religión cristiana.

El examen, por consiguiente, del fin que se perseguiría con esa colaboración entre los seguidores de religiones monoteísticas para la defensa del común principio e ideal; el examen de los medios que se emplearían, que se suponen honestos, y el estudio de las circunstancias que en ello intervendrían, no implican que tal acción en común sea intrínsecamente mala; antes, por el contrario, aparece moralmente buena, salvados los peligros del indiferentismo o perversión en las ideas que podría ocasionar. Y estos peligros se podrán salvar si la cultura religiosa de quien se lanza a esa acción conjunta es sólida y de garantía; y siendo su intención del todo recta, sabe ir enviado o comisionado por quienes le pueden enviar a tal misión, responsables de los efectos que se seguirán.

Lazos de unión con religiones que admiten un Dios revelador.

No estará de más indicar aquí que, tratándose de algunas religiones monoteísticas, hay ciertos elementos comunes que fundan alguna esperanza de salvación para aquellos, dentro de ellas, que practican la religión natural y «hacen lo que está de su parte». Para salvarse, es decir, para llegar a la felicidad última y total que está en gozar del mismo Dios con visión y amor, es sabido que hace falta absolutamente la fe dogmática sobrenatural, esto es, aceptar por la autoridad de Dios revelante que Dios existe y es remunerador (Heb 11, 6); quiere decir, tal como lo entendemos (14), que es menester creer de antemano que Dios existe como autor de ese orden sobrenatural al que nos ha elevado, que Él es el que nos llama a esa felicidad suya y con ella quiere remunerar nuestras acciones. Para aceptar libremente esta amistad de Dios a la que nos llama y nos eleva por su gracia, primero es menester creerla, primero hay que creer en el amor. Y Él es el que ha podido hablarnos de ese amor. Por eso la fe sobrenatural, por autoridad de Dios revelante, es necesaria para salvarse. Presupuesta la fe, vendrá la esperanza de esa felicidad. Y vendrá el amor a Dios sobre todas las cosas, con un amor de benevolencia mutuo y amigable, que es lo propio de la caridad.

Pues bien, cuando en un problema teológico angustioso nos hemos preguntado sobre la posibilidad de salvación en los no cristianos por la falta de la fe, hemos apuntado (15) a la posibilidad de fe sobrenatural por la autoridad de Dios revelante, que hay en algunas religiones, como la judía y la mahometana, y en las que conservan restos de revelación primitiva (16), supuesto que admitan

(14) Cfr. M. NICOLAU, *Psicología y Pedagogía de la fe*. Madrid, 1960, c. VIII, pp. 362-364, 392-399.

(15) *Ibid.* n. 388-389.

(16) Sobre este punto escribió E. HERAS, S. I., *La primitiva revelación en las escrituras indias*, «Estudios Bílicos», XI (1952) 225-233.

que Dios se ha comunicado a los hombres y ha revelado sus propósitos de elevarlos a una felicidad insospechada y gratuita, sobremanera excelsa, como quien admite en su propia familia felicísima. No sería menester que explícita y claramente tuvieran el concepto de lo sobrenatural, que aun para muchos católicos es difícil. Bastaría el concepto confuso e implícito.

Si estos hombres de buena voluntad aceptan la revelación divina y esperan sus promesas, y cumplen la ley que les es conocida y aman a Dios sobre todas las cosas, no es improbable que puedan salvarse y se salven (17).

La angustia del problema de la salvación de los infieles queda así algo paliada, aunque no del todo resuelta. Todavía hay que apuntar soluciones para otros casos e hipótesis (18).

Lo cierto es que si estos no cristianos, judíos, infieles o gentiles se salvan, han logrado lo fundamental para lo que estaban en esta vida. Y nosotros los cristianos no podremos menos de alegrarnos de ello. Todo lo cual funda una razón de estima respecto de estos no cristianos y unos puntos de contacto dignos de ser tenidos en cuenta; para orar por ellos y con la Iglesia en la misa de la propagación de la fe, pedir que «tu palabra corra y sea glorificada y todas las gentes te conozcan a Ti, solo Dios verdadero, y al que enviaste, Jesucristo tu Hijo, nuestro Señor».

Colaboración entre cristianos

La unión y la colaboración para fines religiosos comunes entre aquellos que profesan la fe en Cristo nuestro Señor, y le reconocen por su Salvador, parece que ha de tropezar con menos dificultades que la unión entre cristianos y no bautizados.

(17) La fe en la Trinidad y en Jesucristo, aunque de necesidad de precepto, y aun de medio, después de la Redención por Cristo, no aparece, sin embargo, con certeza como un medio tan absolutamente necesario, que en toda hipótesis o imposibilidad sea absolutamente imprescindible. Sobre las opiniones acerca de este punto, cfr. *Psicología y Pedagogía de la fe*, c. VIII, n. 400-405.

(18) *Ibid.* n. 373-391.

Es obvio que se pretenda la colaboración entre todos los cristianos. Y por múltiples razones. Lo primero que salta a la vista es para unificar esfuerzos en orden a conseguir la evangelización del mundo, para que todos conozcan a Jesucristo, ya que «no hay otro nombre en el cual debamos ser salvos» (Act 4, 12). Si ante los gentiles se presentan los cristianos como divididos en diferentes confesiones o sectas, lo primero que aquéllos podrán decir será: «Poneos primero de acuerdo unos con otros entre vosotros mismos, y después venid a predicar». Esta impresión de desunión entre los predicadores no es la más apta manera de anunciar una «buena nueva» y el modo concreto de realizarse.

Por otra parte, si los 900 y más millones de hombres que conocen y siguen a Cristo, todos a una conquistaran el resto de la Humanidad para su fe, con poco esfuerzo (diríamos mirándolo un poco simplemente y con cifras esquemáticas), con relativamente poco trabajo, tocaría conquistar a uno o dos hombres por cristiano, para llegar así a cristianizar a los 2.500 millones de habitantes de nuestro globo.

Pero esta unidad entre los cristianos tiene todavía otra razón más profunda. Es el mismo Cristo el que lo ha querido como señal entre sus discípulos «para que conozca el mundo que Él ha sido enviado del Padre» (cfr. Jn 17, 21).

Licitud de la acción común

Es obvio que entre los cristianos se desee la unidad y la colaboración. Pero entre tanto que se llega a esta unidad, se propone el problema de la mutua colaboración entre ellos. ¿Será lícita esta colaboración? ¿Y en qué circunstancias y medidas?

Si el fin que se pretende con esta mutua acción es bueno, si los medios son buenos y si las circunstancias son buenas, nada habrá que oponer a esta acción conjunta entre los cristianos de diferentes confesiones, pues será una acción moralmente buena. Se comprende que, por esto mismo, los cristianos pueden orar juntamente y

rezar aquellas oraciones, como el Padrenuestro y los salmos que nos enseña la misma Escritura. Asimismo podrán conjuntamente profesar el mismo símbolo de los Apóstoles. Y realizar todo aquello que sea fin común digno de la religión y de la común fe y amor que tengan a Jesucristo, siempre que nada haya que oponer por razón de los medios que empleen. La circunstancia de emplear estos medios asociándose con otras confesiones podría suscitar el peligro, antes aludido, del indiferentismo religioso producido a la larga, y el no sentir con fuerza los errores específicos de algunas confesiones... Podría ser que tal aconteciera. Pero este efecto no debe acontecer necesariamente.

Tomando la comparación de un terreno diferente, no siempre el trato con personas de índole moral ligera o frívola, si se hace con las debidas cautelas y circunstancias, produce la indiferencia moral en quienes tratan con ellos problemas de índole ascética, o meramente cultural y humana. Mucho menos se ha de temer semejante deformación moral en quien acometa tal conversación o trato con ánimo auténticamente apostólico, y con la debida preparación y formación conveniente. Y mucho menos todavía sería de temer tal deformación moral si la colaboración fuera con hermanos separados auténticamente religiosos, para fines comunes religiosos.

Más difícil puede parecer el problema de la acción común con los de otras confesiones cristianas, cuando se quiere determinar en qué puntos esta acción es medio lícito y conveniente.

Comunicación «in sacris»

El celebrar conjuntamente los oficios litúrgicos no puede ser un medio lícito o conveniente para llegar a la unidad que se busca. Porque oficio litúrgico es lo mismo que servicio oficial y público del culto, y en este servicio oficial suele haber una profesión de fe, específica de la respectiva confesión, y por esto la participación *activa*

en un culto ajeno sería una implícita profesión de fe en lo que uno tiene por errores específicos de la otra confesión. Aparte de que estos «errores» fácilmente se manifiestan en las oraciones y en las lecturas del culto, al cual se atiende o asiste activamente. Por lo mismo tal participación activa sería ilícita y motivo de escándalo para los de la propia religión que lo conozcan. Además, la participación *activa* en un culto falso es intrínsecamente contraria a la profesión y manifestación de unidad de fe. Y mucho más evidente es la maldad intrínseca de esa asistencia activa, si *internamente* hubiere aprobación del culto falso que se realiza.

Hay también otra razón para no aprobar tal participación *activa* en los cultos de otras confesiones, aunque internamente no se aprueben. Y es que el culto se considera como una señal externa de la unidad y armonía del Cuerpo Místico de Cristo. Y tal unidad y armonía aparecería oscurecida o empañada si hubiera tal mezcla de toda clase de confesiones en el culto de la verdadera religión cristiana. Y son evidentes, por otra parte, los peligros de indiferentismo religioso que produciría tal promiscuidad de confesiones.

El recibir un sacramento, que internamente no se tiene por tal, administrado por sacerdotes de otras confesiones, sería una acción que equivale a expresar una creencia en una supuesta validez de tal acción sacramental. Ya se ve que por su misma naturaleza es profesar lo que internamente se tiene por error y falso, y creemos que sería una acción intrínsecamente mala.

Por esto la asistencia *activa* al culto acatólico, aprobando internamente ese culto o recibiendo en él supuestos sacramentos, no puede justificarse en ninguna hipótesis. Son actos, por su misma naturaleza, intrínsecamente contrarios a la recta norma moral.

Otra cosa sería si se admite que los sacramentos se administran válidamente, y si se profesan verdaderos artículos de fe en el culto, o se ora con aquellas oraciones dignas de recitarse por todos. Entonces la asistencia activa no podrá decirse contradictoria con la propia con-

ciencia e intrínsecamente mala. Pero de ordinario se considerará en ello una especie de aprobación del otro culto, que es lo que aparecerá ante muchos. De donde se seguirá el escándalo para los demás. Aparte del peligro de propia indiferencia religiosa en quien tal practicare.

Por esto las razones que en tales casos justifiquen una asistencia activa tienen que ser razones verdaderamente de peso y apartando los peligros propios y el escándalo que pudieran seguirse.

La recepción de un sacramento de mano de un ministro acatólico sería participación activa en el culto de éste; pero el mero recibir un sacramento válido no es necesariamente profesar una religión falsa en sus errores específicos.

Podría entenderse que es servirse de los sacramentos instituidos por Cristo, que valen en toda hipótesis, aunque el ministro sea cismático y hereje, y que es quererse servir de algo objetivamente válido. Es más; de algo que por derecho pertenece a la Iglesia verdadera, aunque se retenga por otros. De ahí que se concibe que puede haber casos que hagan lícita la recepción de un sacramento necesario de mano de un ministro acatólico. Tal sería en caso de extrema necesidad, el bautismo, la penitencia, para la cual la misma Iglesia concede jurisdicción en peligro de muerte de un cristiano a cualquier sacerdote válidamente ordenado.

También se concibe que puede haber razones que justifiquen recibir de mano de un acatólico otros sacramentos, por la gran utilidad que en ello habría, verbigracia, el viático, que es de precepto divino en peligro de muerte.

Pero en tales casos habría que precaver cualquier peligro de indiferencia y propia inconstancia religiosa y remover el escándalo que causara a los fieles.

Si la presencia en los ritos acatólicos no tiene el carácter de participación activa, sino el de mera *presencia de cortesía*, como sería, por ejemplo, en ceremonias fúnebres o de carácter patriótico y nacional, o simplemente la asistencia es sólo a título de ilustración conveniente para conocer el desarrollo de tales actos, entonces ya se

ve que no hay profesión implícita de error, y que puede haber razones, evitando el escándalo y el peligro de inconstancia religiosa o indiferentismo, para permitir tal presencia o asistencia. La mera presencia por una causa razonable sin participación activa, es cosa que puede permitirse, y la costumbre de hecho lo permite en algunas regiones.

Viceversa, la asistencia o mera presencia de los acatólicos en los actos del culto católico es cosa permitida; como de hecho lo vemos en aquellas funciones de la basílica Vaticana a las que asisten embajadores y miembros del cuerpo diplomático que profesan religión distinta de la católica. Y últimamente lo hemos visto permitido admitiendo observadores acatólicos aun en los actos estrictamente litúrgicos del Concilio Vaticano II. Aparte de las razones de cortesía que pueda haber para admitir a los acatólicos a tales actos litúrgicos, se comprende que tal asistencia puede ser una excelente ocasión de que conozcan más a fondo y en concreto la religión católica; lo cual, en toda hipótesis, es cosa de desear. La *sola asistencia* de los acatólicos en las funciones litúrgicas católicas, no tiene necesariamente el sentido de unidad y comunión religiosa con los católicos.

Y si esto vale de aquellos actos más estrictamente litúrgicos y oficiales, como son la celebración de la santa misa y administración de los sacramentos, mucho más vale si se tratara de admitir a otros actos, litúrgicos, sí, pero en grado menor, como serían las bendiciones y sacramentales, exequias, preces en común. Sí sería de desear y exigir que, tratándose de actos ante el Santísimo Sacramento, se observara por todos los no creyentes aquel respeto y aquella reverencia que no hiera los sentimientos de los católicos. La sola cortesía así lo exige.

Por lo demás, la labor conjunta de católicos y acatólicos para conseguir fines religiosos comunes en aquellas cosas en que convienen, bien se trate de promover los principios del derecho natural o de la religión natural, bien de llevar adelante los principios básicos de la religión cristiana, como son las ideas de la revelación sobre-

natural y de la inspiración divina de las Sagradas Escrituras, las de la mesianidad, divinidad, resurrección, etc., de Nuestro Señor Jesucristo..., no vemos por qué no podría ser una labor útil en ocasiones, salvando las cautelas de que antes hemos hablado, de evitar el peligro del indiferentismo y del escándalo; peligros que se pueden fácilmente evitar. Se podrán fácilmente evitar si en ello no se rehuye la vigilancia de los pastores católicos, antes se desea y se procede de acuerdo con sus normas y consejos (19), también si se acude a la oración para que Dios bendiga aquellos comunes esfuerzos. Tal manera de proceder, unida a una práctica sincera y llana de la vida cristiana, puede ser excelente ocasión de deshacer equívocos y desterrar prejuicios, que tanto daño han hecho a la Iglesia católica. Lo que ella desea—diremos con frase de Tertuliano—es que no sea condenada por ser desconocida.

(19) Léase sobre esta cuestión, y sobre todo, lo que decimos en este artículo, la Instrucción del Santo Oficio (20 diciembre 1949), *De motione oecumenica*: Act. Apost. Sedes 42 (1950) 142-147.

CAPÍTULO IV

LA RENOVACION LITURGICA

Las auras de renovación litúrgica, que han salido ya del Concilio Vaticano II, son lo suficientemente poderosas y manifiestas para mirar con complacencia el porvenir de la Iglesia en la Liturgia. Esas corrientes de renovación, aun prescindiendo de otras fuentes más directas e inmediatas, se han podido conocer a través de los capítulos del *Schema Constitutionis de Sacra Liturgia*, cuyo resumen se ha hecho público; a través de los comunicados oficiales acerca de las sesiones conciliares; y a través de las noticias difundidas por la Prensa, sobre todo la extranjera. Por esta renovada y profundizada vida litúrgica que esperamos, auguramos, sólo por ello, frutos magníficos del Concilio.

No es que la Liturgia abarque todo el ámbito de la actividad de la Iglesia. Ni es que hoy sea el único o principal problema que ésta tiene planteado. Hay una masa inmensa de un mundo hambriento que pide justicia y caridad. Como lo oímos en Bélgica hace años, cuando el socialismo amenazante se rebelaba contra las estructuras existentes y contra las fórmulas religiosas de renovación que se proponían, alguien decía con expresión mordiente: «Más pan, y menos Liturgia». Y hay también un mundo confuso y turbido en su pensar y en sus creencias, que es menester iluminar y esclarecer. Es el pensamiento filosófico el que está en crisis. Y es también el

teológico, que en no pocos problemas busca la fórmula neta y precisa, por una parte, y, por otra, la fórmula pastoral, adaptada a los tiempos y a las circunstancias, abierta al progreso y de sentido ecuménico. La función doctrinal de la Iglesia exige ante todo iluminar el pensamiento y ser luz del mundo.

Pero estos y otros problemas doctrinales y disciplinares que se ofrecen a la renovación eclesiástica, no quitan su valor e importancia al problema del culto y de la Liturgia. Si hoy sigue válida y potente la fórmula restauradora de «Pan y catecismo», también lo es la de «Más pan y más Liturgia».

Para el examen de los proyectos litúrgicos formulados en el esquema de Constitución, evidentemente que tienen su interés y parte la erudición histórica y la erudición patristica y literaria, pero tienen una importancia mucho mayor la ciencia litúrgica para valorar el contenido y la erudición y penetración teológica para sopesar y comentar la verdad de los pensamientos expresados y la exactitud de las fórmulas empleadas.

Valor doctrinal del esquema

La primera pregunta que se ofrece al teólogo ante la nueva Constitución *de Sacra Liturgia*, es el valor doctrinal y teológico que habrá que darle. Sin duda que, por llamarse *Constitución*, con ello se le atribuye un valor, por lo menos *disciplinar*, que se quiere *fijo y permanente*, al menos por largo tiempo. Las «Constituciones» pueden ser doctrinales y dogmáticas, como lo fue la *Munificentissimus Deus*, en que se enseñaba y definía la Asunción corporal de María a los cielos, y pueden ser Constituciones disciplinares si se refieren a la disciplina y mandan lo tocante a ella. El esquema de Constitución de *Sacra Liturgia* no lleva el título de Constitución *dogmática*, como lo llevan otras de evidente carácter doctrinal, como son la *De fontibus revelationis*, la *De castitate, matrimonio, familia, virginitate*, la *De Ecclesia*. Pero, admitien-

do que el esquema de Sacra Liturgia es *disciplinar* por su naturaleza, todavía se puede preguntar qué valor teológico alcanzará la doctrina que en él se contiene. Porque es sabido que este esquema, antes de descender a las determinaciones relativas a la misa (c. II) y a los sacramentos y sacramentales (c. III), al oficio divino y año litúrgico, etc. (cc. IV sg.), presenta un proemio y unos principios generales para la restauración litúrgica (c. I). Y todavía hay más. Se propone expresamente una *doctrina* en ese proemio y en esos principios del cap. I; pero se da también, al menos implícitamente, una *doctrina*, en los capítulos siguientes, que descienden a las determinaciones disciplinarias concretas. ¿Qué valor convendrá dar a esas doctrinas todas que explícita o implícitamente se enseñan?

Admitamos que el Concilio no quiere definir nada dogmáticamente en esa Constitución litúrgica. Por de pronto no habría que presumir tal intención en una Constitución que es disciplinar.

Pero, aun siendo así, los decretos disciplinarios para toda la Iglesia es sabido que son infalibles. Quiere decir que es infaliblemente cierto que *en aquello que se manda* a toda la Iglesia no puede haber nada contra la fe y las buenas costumbres. En un decreto disciplinar universal, verbigracia los que se contienen en el Derecho canónico, o los decretos litúrgicos para toda la Iglesia, mandando celebrar, por ejemplo, la fiesta del Corazón de Jesús o del Corazón de María, o mandando usar y rezar tal formulario para la misa o el oficio divino, es imposible que en eso mismo que se prescribe a toda la Iglesia se contenga algo contra la fe, o la moral. La Iglesia universal erraría entonces en la fe o faltaría en la moral. Y el magisterio implícito que hay en tales decretos sería perjudicial para la Iglesia.

Pero una cosa es el objeto propio de tales decretos, *aquello que se manda*, y otra cosa es la *doctrina* que en ello va implícita o la doctrina con que se razona.

La doctrina que está necesariamente implícita, o que es el fundamento necesario de aquello mismo que se man-

da, creemos que obtiene un valor absoluto y de infalibilidad en lo tocante a la fe y buenas costumbres lo mismo que el objeto mandado. Tales son, por ejemplo, los corolarios dogmáticos que se derivan del decreto disciplinar dado por el Tridentino, declarando auténtica la Vulgata, y mandándola usar en las discusiones y sermones. No hay, según estos corolarios, errores contra la fe y las buenas costumbres en la Vulgata; y la Vulgata tiene, según ellos, una conformidad sustancial con los libros sagrados o interna autenticidad de conformidad, en cuanto que fue aprobada por la Iglesia en el largo transcurso de los siglos (1).

Sin embargo, no todas las doctrinas con que se razonan los decretos disciplinarios alcanzan la misma infalibilidad en fe y costumbres, como la obtiene el objeto propio del decreto, aquello que se manda, que no tiene nada contra la fe.

Pero tales doctrinas con que se razonan o acompañan los decretos, aunque no sean doctrinas definidas como infalibles, de hecho *se enseñan*. Y serán, por consiguiente, lo que en lenguaje técnico se llama *doctrina católica*, si de hecho se quieren enseñar e imponer a toda la Iglesia, aunque no se definan dogmáticamente. Es sabido, en efecto, que por «doctrina católica», en este sentido restringida, se entiende aquella doctrina que en virtud de los documentos de la Iglesia (Concilios, Papas, Santa Sede...) se enseña y acepta en toda la Iglesia católica, y no tiene una cualificación superior, como de fe.

Las enseñanzas, por consiguiente, contenidas en el proemio y en los principios generales de la Constitución de Sagrada Liturgia, lo mismo que en los capítulos todos, supuesto que no se digan de modo accidental y de pasada, sin voluntad de imponerlas, sino como algo que expresamente se enseña para el bien de los fieles, y a lo cual los fieles tienen que acomodar su pensamiento, será *doctrina católica*.

De ahí el empeño de los Padres Conciliares en ser siempre precisos y exactos en sus formulaciones, aunque no

(1) Cfr. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, n. 785.

intenten *definir* las doctrinas con juicio definitivo, perentorio e irreformable.

¿Puede reformarse la Liturgia?

El segundo punto que se ofrece a la consideración teológica es la *reformabilidad* de las cosas del culto y de la Liturgia, es decir, hasta qué punto estos decretos disciplinares universales para toda la Iglesia, que cierta e infaliblemente no contienen nada contra la fe y las buenas costumbres, pueden ser objeto de mutación y reforma.

Es claro que no se trata de una reforma en aquellas normas disciplinares que son inmutables por contener algún mandato o norma de derecho divino. Es sabido, por ejemplo, y se ha repetido diferentes veces (2), que la Iglesia no tiene poder en la «sustancia de los sacramentos», o sea, según la auténtica declaración de Pío XII (3) «en aquellas cosas que, por el testimonio de las fuentes de la divina revelación, el mismo Cristo Nuestro Señor quiso que se guardaran en el signo sacramental». Pero ¿son reformables las otras normas disciplinares como serán muchas normas litúrgicas, que han sido objeto de un decreto universal para toda la Iglesia infaliblemente cierto? Sin duda que sí. Porque la infalibilidad se refiere al objeto mandado, y a éste, no en cuanto que sea lo óptimo que se pueda mandar, sino sólo en cuanto que no contiene nada contra la fe y la moral. No es menester defender que cada norma disciplinar del Derecho o de la Liturgia, aunque sea una norma universal para toda la Iglesia, es la mejor norma que se haya podido dar. Si Dios «no es necesitado» para hacer lo óptimo, tampoco la Iglesia necesariamente lo tiene que hacer. Y esto es mucho más evidente si se considera en relación con la diversidad de los tiempos y de las circunstancias. Lo que es bueno y aun óptimo para un tiempo y para unas circunstancias, puede

(2) Cfr. DENZINGER, *Enchir. symbol.* n. 931 (Concilio Tridentino), 2147a (S. Pío X).

(3) En la Constitución *Sacramentum Ordinis*, DENZINGER, n. 2301.

resultar menos conveniente para otros tiempos y otras circunstancias. Y de hecho vemos que la misma autoridad jerárquica, por ejemplo la Sagrada Congregación de Ritos, ha cambiado en ocasiones sus normas litúrgicas, en concreto, diferentes rúbricas del oficio divino y de la misa, aleccionada por la experiencia de los tiempos y por las observaciones o inconvenientes que se habían propuesto. Aunque es verdad que el ánimo obediente de los súbditos, mientras no le fuerce la evidencia de la verdad conocida, debe propender más a defender y tener por mejor lo que se manda, que no a impugnarlo.

Presupuesto, pues, que la disciplina actual litúrgica es susceptible de reforma y de mejora, ha sido la misma Iglesia la que ha estimulado la presentación y formulación de las reformas apetecidas.

Con el progreso de los estudios litúrgicos, profundizando en la génesis e historia de cada uno de los ritos, se ha conocido el origen y desarrollo de los mismos, los aditamentos y transformaciones que han experimentado en el transcurso de los tiempos y su *funcionalidad* para expresar convenientemente las ideas y sentimientos del culto. Es natural que cuando se conocen mejor las instituciones y las cosas, se quiera revisar su uso para ver si responde plenamente a la idea madre que las creó. Esta funcionalidad o adaptación a su respectivo fin, que con la más profunda ciencia litúrgica de hoy se desea en los ritos, viene también requerida por el incremento de los estudios y preocupaciones pastorales, que con razón quieren adaptar la Liturgia a las necesidades cúlticas, didácticas y pedagógicas de los fieles, y a las de aquellos catecúmenos o recién convertidos que es menester catequizar y formar en la vida cristiana.

Aunque el Concilio no hubiera hecho sino aprobar en sus líneas generales el esquema litúrgico, elaborado con tanta solicitud pastoral y competencia, sólo con esto podrían darse por bien pagados tantos esfuerzos. Con sólo este esquema se seguiría y se seguirá un bien incalculable para la Iglesia.

Para demostrarlo, examinamos únicamente algunas de

estas esperanzas y realizaciones que nos prometemos de la renovación litúrgica promovida por el Concilio.

La participación del pueblo

En primer lugar, llama la atención el empeño de todo el esquema en llevar y arrastrar al pueblo a la *verdadera participación* en el culto y en la misa. Se quiere que la idea central litúrgica, la del misterio pascual, la de la Muerte, Resurrección y Ascensión de Cristo, llegue de verdad a la conciencia de los fieles. Si con ello cada uno de los fieles aprende a morir con Cristo, esto es, a mortificar sus vicios y concupiscencias y morir al pecado, y a resucitar con Cristo y vivir con la vida de Cristo, que es la vida de la gracia, ¡qué transformación tan profunda no se puede esperar por la más intensa conciencia cristiana de los fieles y por el gozo de éstos, de sentirse redimidos y resucitados con Cristo a la vida divina! Verdaderamente que de ahí nos podemos prometer una vida cristiana más profunda en la universalidad del pueblo, y en cada uno de los cristianos una ascética más consciente y una floración más radiante de santidad. La gloria de Dios que con ello se seguirá, ¿quién la podrá medir?

Para llevar la idea litúrgica a los últimos confines y rincones se reconoce abiertamente la utilidad de las transmisiones radiofónicas y televisivas, con tal de que se hagan con un modo discreto y decoroso.

Adaptación a las culturas

Pero es claro que estos anhelos de *participación* de los fieles suponen otros principios de *adaptación* a las circunstancias del pueblo cristiano por parte de la misma Liturgia.

Y primeramente respecto de los países de misión y de los países recientemente evangelizados. A todos se les puede exigir que sean *católicos*, pero no a todos se les

puede pedir y exigir que sean *latinos*. La diversidad *cultural* impone también, en lo que es accidental y no es de derecho divino, una diversidad *cultural* y de ritos religiosos. La experiencia de las misiones ha enseñado suficientemente que no todos los ritos estilados entre nosotros (verbigracia, insalivación en el bautismo, unción, beso del altar, etc...) tienen el mismo fácil sentido y pronta aplicación en otras regiones. No cabe en el régimen evangélico un colonialismo de la cultura que merme la sana independencia de las formas peculiares de cada nación, antes es de desear que los elementos culturales y rituales autóctonos cobren ellos mismos vigor y sentido con la savia del cristianismo. Como lo hizo la Iglesia apostólica y subapostólica y toda la Iglesia antigua con las civilizaciones griega y romana. Si actualmente hay dentro de la Iglesia católica diferentes ritos, por su diversa procedencia histórica, y no son mengua de la unidad, antes la hacen más esplendorosa dentro de la variedad, tampoco lo serán las diferentes liturgias que, en lo accidental, se creen para el futuro.

El respeto a los otros ritos existentes en la Iglesia, fuera del rito romano, es otro de los postulados del Concilio, y ha quedado manifiesto en la costumbre de celebrar la misa en diferentes liturgias al comienzo de las Congregaciones generales.

La lengua vulgar

La adaptación a las culturas peculiares de los pueblos y el deseo de la participación de los fieles pone sobre el tapete *el problema de la lengua vulgar* en la Liturgia.

Si la Liturgia tiene que ser, no sólo misterio, sino también instrucción y educación cristiana del pueblo fiel, es claro que no se hace una instrucción o educación en lengua desconocida para el alumno o el educando. Siempre en nuestras lecciones de Catequética y Pedagogía religiosa, al exponer los valores educativos de la Liturgia, se nos proponía por los oyentes la dificultad de la obligada len-

gua latina. Todas estas ventajas y valores de la Liturgia para enseñar y educar—se nos preguntaba—, ¿no calarían más en el pueblo, si el vehículo del lenguaje fuera asequible a las masas? Si aun el público erudito encuentra hoy difícil o imposible la inteligencia del latín, ¿qué será de las multitudes sin particular cultura que acuden a la iglesia? ¿No es también para ellos y para los pobres en particular, que han de ser evangelizados, la inteligencia y la penetración de las cosas sagradas? ¿Qué hubiera sido si los Apóstoles, al hallarse en regiones griegas o romanas, hubieran hecho su Liturgia en arameo? La fuerza expansiva del Cristianismo ha estado condicionada en buena parte a su admirable fuerza de adaptación a las diferentes culturas. El acudir a traducciones del latín por un dirigente, o un misal en lengua vulgar, no deja de ser un sucedáneo.

Todo lo cual no es desconocer la importancia que tiene el latín en la formación y vida clerical, para comunicar a los futuros sacerdotes con fórmulas claras y precisas un pensamiento filosófico y teológico, que sea neto y profundo, alejado de las vaguedades y confusiones de hoy, que se incline a ponerse en contacto con los escritos originales de los grandes Padres y de los grandes teólogos.

Y es también el latín un vínculo de unidad. Vínculo de mutuo entendimiento entre los clérigos de las diferentes naciones. Hoy, que se hacen intentos de crear lenguas artificiales y artificiosas para todos. Y el latín puede ser y es y será vínculo para una expresión litúrgica universal. Si en las grandes asambleas internacionales, hoy no infrecuentes, se reúnen los católicos para celebrar una *statio orbis*, evidentemente que la lengua obvia que debe usarse es el latín. No se puede mermar la importancia de esa unidad de lengua y de la unidad de ritos para conseguir una mayor unidad de los cristianos. Pero esa unidad es extrínseca. Hay otra unidad superior, porque es intrínseca, que consiste en la más inteligente y conscia participación en los ritos, para adentrarse más profundamente en ellos y vivirlos, y asimilarse más el misterio de la muerte y de la resurrección de Cristo. Los medios que conducen a vi-

vir más intensamente esta realidad y misterio unen más profundamente a los cristianos que aquellos que los unen en la apariencia exterior.

No será difícil encontrar fórmulas de conciliación y de prudencia entre ambos puntos de vista, entre los que querrían una Liturgia toda en lengua vulgar y los que la desearían conservar toda en latín. Porque hay una parte de la misa que conserva su estructura catequética y directamente es para la enseñanza del pueblo, y esta parte más fácilmente se expresaría en el lenguaje apto para la instrucción, en las lecturas, oraciones y cantos; y hay otra que en su actual estructura romano-galicana prefiere su razón de misterio, puesto que hoy se dice en voz secreta.

Si va a comenzar el deshielo de la Liturgia—como se ha expresado uno de los Padres conciliares—hay que tener también cuidado que el deshielo no provoque una inundación.

Esta adaptación de la Liturgia al pueblo se prevé también en el uso de la lengua vulgar para aquellas admoniciones destinadas al mismo pueblo, por ejemplo, al comenzar el rito del sacramento del orden, y en la oración sobre la esposa (y también sobre el esposo) en el matrimonio.

Mayor sencillez de los ritos

Se desea asimismo que los ritos y ceremonias queden reducidos a sus formas sencillas y fundamentales que puedan ser captadas más fácilmente, liberándolas de superestructuras a veces barrocas, con frecuencia de origen galicano, que podrían oscurecer las líneas más puras y antiguas del rito. Para actuar con eficacia sobre el pueblo e imprimirle una idea, como lo hacen los propagandistas del ateísmo, es menester que la idea se exprese con sencillez y con claridad y vigor.

Por todo ello, y tratándose de sacramentos, se desea que el rito del bautismo se acomode a las circunstancias reales de los niños o de los adultos que lo reciben, y que

la confirmación sobre mayor significado con fórmulas más aptas de introducción y haciéndola preceder de la renovación de las promesas del bautismo.

Otra manera de adaptar los ritos a la participación del pueblo y que ésta parezca connatural y obligada, será si en los libros litúrgicos se señala con rúbrica especial el momento en que el sacerdote u otro deba introducir algún rito con palabras de admonición o explicación. Se advierte que en las mismas rúbricas convendrá señalar la parte que corresponde al pueblo y deben realizar los fieles.

En general, ya se prevé que los libros litúrgicos deberán ser reconocidos según nuevas normas, concretas y amplias al mismo tiempo. Para ello servirán las conferencias episcopales, bien por nación, bien por territorio, y bajo la vigilante mirada de aquella Sede con la cual, por su principalidad más importante, es menester que convenga toda Iglesia particular. Ya se ve que deberá corresponder a estas asambleas de obispos buena parte en la determinación prudente de los ritos, según el modo conveniente para cada país. Porque hoy la diócesis no se basta a sí sola. Ni es posible, dada la intercomunicación reinante, que cada una marche sola y aislada, si quiere obtener eficacia en sus decisiones. Es menester ir a una. Y será preciso convenir cómo deben aplicarse los principios de la lengua vulgar dentro de una misma nación o lengua, y con qué versión aprobada y única en lo posible.

Biblia y catequesis

Sobre todo en orden a una instrucción del pueblo se quieren abrir los tesoros de la Escritura y se inculca la mentalidad bíblica que debe juntarse con la litúrgica. El valor de la palabra de Dios escrita es siempre actual. Por esto, será de importancia capital la *homilía*, después de las lecturas de los libros sagrados, homilía siempre recomendada en la Iglesia, que ahora se vuelve a inculcar. La homilía, es decir, la conversación del sacerdote con su

pueblo explicándole la palabra de Dios, que se desea más abundante y variada, contenida en las Escrituras. ¿Quién podrá calcular el alcance inmenso, y a no largo plazo, de esa predicación a la que asiste todo el pueblo, para ser adoctrinado en el Evangelio y en la revelación? Con razón se puede esperar que pasados unos años tengamos unos cristianos más conscientes de su dignidad, dispuestos a la conquista, y a infundir en los demás su propio cristianismo, como ya se va logrando en aquellas diócesis donde se practica esa predicación breve, pero constante, después del Evangelio, en las misas de los días festivos.

La predicación, sobre todo a base de la Sagrada Escritura con su índole mayormente concreta e histórica, y a base de la Liturgia con su método intuitivo, activo, viviente y cíclico, no puede ser sino aptísima para la Catequesis.

Restauración de diferentes ritos

Se avecina también la restauración de diferentes ritos o formas de la celebración litúrgica, que han sido inteligentemente incorporadas al plan de revisión y renovación.

Tal sería la restauración de la *oratio fidelium* después de las lecturas de la Biblia. El recuerdo de esta oración persevera hoy en la Liturgia del Viernes Santo, después del canto de la Pasión, y pondrá en relieve la práctica del consejo paulino de hacer oraciones, obsecraciones por todos los hombres y por aquellos que están en lugar más elevado (1 Tim 2, 1-2).

La *concelebración eucarística*, cuando las necesidades pastorales o la devoción e idiosincrasia individuales no aconsejan el celebrar separadamente o a diferentes horas para mayor comodidad de las fieles, se ha hecho sentir como una necesidad o gran conveniencia, por las dificultades de celebrar con la devoción y calma requeridas en las grandes asambleas de sacerdotes reunidos en ejercicios, peregrinaciones, etc. Entonces se ven forzados a de-

cir misa con prisas y distracciones, en altarcitos improvisados y vecinos, pero separados unos de otros y en voz bajísima sin poder observar las rúbricas, para no molestar mutuamente. Esta ha sido la ocasión de imponer la *concelebración* a la consideración teológica y litúrgica de hoy. Pero esto ha sido nada más que una *ocasión* para considerar el problema. Las verdaderas razones que la hacen aconsejable (siempre a juicio del Ordinario) son de índole más profunda. Porque sería curioso que el sacrificio y el banquete eucarístico que Cristo ha instituido para unir a unos cristianos y a unos sacerdotes con otros, fuera precisamente la ocasión de actuar separadamente cada uno en su misa y capillita, cuando celebran en el mismo local y a la misma hora. Se ha hecho notar que hay religiosos que viven la misma vida común en ejercicios comunes de oración, estudios, etc., y participan de la mesa común, reunidos en comunidad..., menos cuando participan de la mesa del Señor y ofrecen el sacrificio eucarístico.

El sacrificio de la misa, que es sacrificio público y de la comunidad cristiana, y la comunión eucarística, son algo que Cristo ha instituido para unir a unos cristianos con otros, y a todos con Él, y todos juntos, con Cristo y por Cristo y en Cristo, ir al Padre. Las razones de la *concelebración* sacramental son más profundas de lo que parece a primera vista, y a medida que aumenta la cultura y la sensibilidad litúrgica, se ponen más de manifiesto. Por la *concelebración* se pone más en relieve la unidad del sacerdocio y la unidad del sacrificio que existen en la Iglesia. Aparece también más clara la unidad y la distinción jerárquica dentro del Cuerpo místico de Cristo, si todos, cada uno en su grado, se asocian al mismo sacrificio: el obispo (si lo hay) o el sacerdote que lo representa, los presbíteros que realizan con él su función propia de sacrificar, los diáconos y ministros, que cooperan y sirven al sacrificio, la plebe santa que asiste devotamente, todos en torno a Cristo, Sacerdote principal, y unidos íntimamente con Él. Es bella expresión de la unidad y de la variedad dentro del Cuerpo místico de Cristo.

Por otra parte, un obispo que concelebra con el de este lugar—para decirlo con recuerdos de la Iglesia antigua—y es admitido por éste a celebrar con él la Eucaristía, por lo mismo reconoce que está en comunión con él y que aquí está la verdadera Iglesia y el verdadero Cuerpo de Cristo. Si se tuvieran por herejes o cismáticos no celebrarían la misma Eucaristía. Por el contrario, son un Cuerpo, muchos, los que participan del mismo Pan y del mismo Cáliz.

Si con tal expresión de unidad, concordia y caridad, se aviva la devoción de los fieles, también es de esperar que se les aumente la gracia proveniente de la asistencia al santo sacrificio.

La dignidad jerárquica del obispo o de su representante, queda muy recalcada en esta manera de concelebración. También el poder episcopal, a cuyo buen juicio pertenecería la autorización de tales concelebraciones.

Y en estos tiempos en que buscamos la unidad de los cristianos y procuramos eliminar diferencias en todo lo que no es dogmático y esencial, este es un punto de mera disciplina que nos acercará más a los cristianos orientales. Y no faltan, como hemos visto, buenas razones para apreciar y desear en ocasiones lo que ellos ordinariamente practican de la celebración conjunta.

Cierto que no se trata de forzar a particulares individuos con idiosincrasia peculiar. Pero, al revisar lo que la cultura litúrgica ha puesto de relieve, convenía dejar asentado lo que parece mejor y más acertado para algunas circunstancias.

No sería de este momento descender con pormenor al problema teológico, que exponemos largamente en otro capítulo (4), estudiando dónde estaría la gloria mayor de Dios y el mayor provecho para los fieles que podría resultar, bien de la celebración separada de cien sacrificios por cien sacerdotes, bien de la concelebración sacramental de un solo sacrificio por cien sacerdotes. Creemos, por lo que allí exponemos, que en uno y otro caso la gloria de Dios es la misma por lo que Cristo hace en la

(4) En el capítulo V: *La Concelebración eucarística*.

misa y por lo que hace el sacerdote en ella; porque en uno y otro caso cada sacerdote pone su oblación y acción sacrificial. Por razón de la representación objetiva del sacrificio de la Cruz, que se opera en cada misa, la gloria de Dios que se sigue dependerá de la aptitud de la celebración de estas misas separadas en el mismo local o de la concelebración para despertar la idea del sacrificio de la Cruz y excitar la devoción de los fieles. Dependerá en muchos casos de la educación de los fieles y de la manera cómo se realice la celebración conjunta. Así como un solo crucifijo grande, bien centrado e iluminado en un aula, quizá despierte más la idea de la Pasión e incite más a devoción que no cien crucifijos pequeños distribuidos por las paredes del aula. Como se ve, entra mucho en todo esto la oportunidad y educación del ambiente. Por esto toca el juicio sobre la conveniencia en cada caso a los sagrados pastores.

Es también sabido que algunos desean la restauración de *la comunión bajo las dos especies* en el rito latino. No es que lo pretendan para todas las misas y para todas las ocasiones. Apuntan solamente a circunstancias más extraordinarias de la vida, como serían las de la profesión religiosa, el rito nupcial, etc., y, por supuesto, en los sacerdotes que concelebran. Las dificultades prácticas e higiénicas que la comunión bajo las dos especies extendida a grandes masas llevaría consigo, son patentes.

Pero en ello se ve, y con razón, la ventaja de que el pueblo recuerde cómo fue en realidad instituida por Cristo la comunión, para que tengan más fácilmente ante la vista la escena bíblica y revivan más intensamente la institución de la Eucaristía según el contexto escriturístico, y reaviven la idea de que el sacrificio de Cristo, en el cual participan con la comunión, es el sacrificio no sólo del pan, sino también del vino consagrados. Podría también verse en esta nueva disciplina propuesta un acercamiento a los ortodoxos orientales en un punto que, por otra parte, no es nuevo, porque ya está concedido a los cató-

licos al permitirles recibir la comunión en el rito griego (5).

Los actos litúrgicos, cuya renovación se prevé, no son únicamente los relativos a la santa misa y a los sacramentos y a los sacramentales. Son también los tocantes a la oración litúrgica. Si *el oficio divino* retiene su estructura coral aun para aquellos no obligados al coro, y no se recoge la idea de un breviario particular para éstos, como algún tiempo se practicó en el siglo XVI con el llamado breviario de Quiñones, que prescindía de himnos y responsorios y de todo lo típicamente coral (6), podrá tal vez esta estructura coral contribuir a reavivar el pensamiento de que aun el clérigo que reza su breviario en privado realiza una función pública social, porque lo hace en nombre de la Iglesia y por deputación de ésta. Esta oración pública y deputación de la Iglesia para el rezo no se ha previsto sólo para los ordenados *in sacris*. También se podrá extender a los miembros de aquellos institutos y estados de perfección en cuyas Constituciones aprobadas se contenga el encargo de rezar algún oficio.

Importante para la renovación espiritual de los obligados al rezo del oficio será la recomendación (no necesariamente prescripción) de acomodar el rezo a la verdad de las horas y de sus tiempos, en cuanto lo permite la vida moderna, con objeto de ayudarse de ellas para santificar las horas del día.

Evitando el panliturgismo

Todas las anteriores excelencias y otras que se pueden predicar de la Liturgia, están muy lejos de conducir a un *panliturgismo* para quien considere las cosas en su objetividad y sin aquellas exageraciones que son nocivas aun para las causas buenas.

La Liturgia, entendida en su amplio y verdadero sentido, sin duda que es una gran cosa. Es nada menos que

(5) Cfr. *Ius Canonicum*, c. 866, 1; S. Pío X, *Tradita ab antiquis*: Act. Apost. Sedis 4 (1912) 615.

(6) Las razones por las que fue retirado las expone J. A. JUNG-MANN, *Warum ist das Reformbrevier des Kardinals Quiñones gescheitert*: Zeitschrift für Kath. Theologie 78 (1956) 98-107.

el culto oficial, público, que tributa a Dios Padre el Cuerpo místico de Cristo, la Santa Iglesia, con Cristo su Cabeza. Y Él es el Sacerdote principal en la santa misa y en la confección de los sacramentos. Liturgia es, por tanto, Misa y Eucaristía, y son los sacramentos; es decir, Liturgia son las principales fuentes de santificación en la Iglesia. La Liturgia tiene, pues, en su centro aquel sacramento al cual miran y en el cual terminan todos los demás según enseña Santo Tomás: el sacramento de la Eucaristía. Y tiene en su acción principal la representación y renovación de aquel Sacrificio que es la acción más grande y más sublime y más santificadora que han conocido los tiempos: el sacrificio de Cristo en la Cruz. Con razón se puede decir que en la Liturgia está la fuente principal de nuestra santificación. Liturgia es también todo lo que es culto oficial en la Iglesia, según se expone en la encíclica *Mediator Dei*; son los sacramentales y las exequias; son las horas canónicas y el oficio divino...; son los paramentos sagrados y el canto sagrado..., y es, por extensión, el arte sagrado.

Todo esto es Liturgia. Y, con ser tan amplio el ámbito de la acción litúrgica, no abarca todo el campo de la actividad eclesiástica. No cabe el panliturgismo.

Porque la Liturgia es, sí, en el orden lógico fuente para conocer cuál es la fe de las Iglesias, según el principio del *Indiculus gratiae*: que la ley de la oración establezca la ley de la creencia (7); pero la Liturgia tiene por presupuesto la fe, y la fe le precede en el orden ontológico y cronológico. Porque, ¿cómo invocarán a Aquel en quien no han creído? Y ¿cómo creerán, si no han oído la predicación? (Rom 10, 14-15).

Permanece actual siempre y se impone el mandato del Señor de predicar y enseñar. El catecismo recobra su plena actualidad. Y hay que disponer a la fe con el mensaje de la revelación divina y con la penitencia, hay que disponer a los fieles a los sacramentos y a la caridad y al apostolado.

Por otra parte, no basta la asistencia pasiva a la ac-

(7) Cfr. DENZINGER, *Enchir. symbol.* n. 139.

ción litúrgica. Se requiere la cooperación personal de cada uno de los fieles, que tienen que purificarse de sus pecados y concupiscencias para disponerse a la gracia del Señor, y tienen que actuar participando consciente y fructuosamente.

Esta actuación y participación, si no ha de ser rutinaria ni meramente estética, tiene que ir nutrida por la propia instrucción y con la meditación sobre las cosas sagradas. Los fieles tienen que saber orar e interiorizarse y unirse con Cristo durante la misma acción comunitaria y pública. Por esto son útiles para la misma participación interior los momentos de silencio sagrado que respetan el misterio y la intimidad del momento.

Para esta plenitud de oración los fieles tienen que orar, no sólo en la iglesia, sino en todo momento y sin intermisión, según el consejo paulino (1 Tes 5, 17), y el Señor mismo exhorta a entrar en el aposento y orar al Padre en lo escondido (Mt 6, 6). Por esto sigue siendo de actualidad el cultivo del *opus operatum* de los sacramentos y del *opus operantis* de la piedad personal. Lo uno y lo otro. El Cristo glorificado que la Liturgia se complace en celebrar, y el Cristo histórico, que la misma Liturgia en sus lecturas y en su año litúrgico nos pone ante la vista. El uno y el otro (8). Los ejercicios de la piedad oficial y los ejercicios espirituales de la piedad personal, como son, por ejemplo, los ejercicios ignacianos, que precisamente fueron últimamente aprobados y recomendados en la Carta Magna de la renovación litúrgica, la encíclica *Mediator Dei* (9). Las devociones y ejercicios privados, sobre todo si están enriquecidos por la Iglesia con indulgencias, y por lo mismo recomendados, tal vez prescritos en ocasiones (10), todo se podrá armonizar convenientemente con la renovación litúrgica que esperamos; si sabe

(8) Cfr. M. NICOLAU, *La Liturgia en la espiritualidad contemporánea*: Manresa 15 (1943) 14-15. Desarrollamos más largamente estos pensamientos en el capítulo VI: *Piedad litúrgica y piedad personal*.

(9) Act. Apost. Sedes 39 (1947) 584-585. Cfr. M. NICOLAU: *Liturgia y Ejercicios*: Manresa 20 (1948) 233 sg.

(10) Cfr. *Ius canonicum*, cc. 126, 541, 571, 595, 1367 sobre los ejercicios espirituales.

darse a cada cosa su valor, y con la prudente instrucción del pueblo y con la sabia cautela del que no destruye sin haber antes edificado, no fustiga sin haber antes enseñado la verdadera doctrina y la piedad más noble y elevada.

Dentro del año litúrgico y según la importancia de sus momentos y las posibilidades del pueblo, pueden tener lugar otras devociones privadas o los ejercicios de personal ascetismo e iniciación en la vida de oración.

Porque, si no vivimos de ilusiones, reconoceremos fácilmente que la santidad que buscamos del pueblo cristiano y de los individuos exige su cooperación generosa. No se muere al propio yo, ni muere uno con Cristo, crucificando los vicios y las concupiscencias, sin una ascética firme e intensa. Para conservar la gracia de Dios, que, en definitiva, es el gran modo de resucitar con Cristo a nueva vida y el gran modo de vivir el misterio pascual y la Liturgia, no basta asistir a sus ritos, es menester, según el consejo del apóstol, «estar alerta y vigilar, porque el adversario, el diablo, como león rugiente, está dando vueltas buscando a quien devorar, y hay que resistir fuertes en la fe» (I Pet 5, 8-9).

La Liturgia, disciplina de honor

Para lograr toda esta floración y los frutos que nos prometemos de la renovación litúrgica que el Concilio va a impulsar o a emprender, ya se entiende que será menester y que está previsto formar en primer lugar a los mismos sacerdotes para que penetren y sientan la Liturgia. Conocemos institutos de reciente creación para este objeto, como el Anselmiano, de Roma, y otros en diferentes países, y será menester que la disciplina litúrgica se mire con honor en el cuadro de disciplinas de Facultades y Seminarios. Sobre todo será preciso que el culto y la vida espiritual de los Seminarios y de las casas religiosas de formación se adapte a este sentir de la Iglesia actual,

beba de estas fuentes purísimas y riquísimas y los sacerdotes profundicen su vida con la Iglesia, vivan la Liturgia, que al fin y al cabo, entendida como vida sacramental, es la fuente principal de donde han de sacar ellos y el pueblo que les está encomendado la santificación de sus almas.

CAPÍTULO V

LA CONCELEBRACION EUCARISTICA

I

INTRODUCCION

Hace pocos años (1953) la «Comisión episcopal francesa de Pastoral y Liturgia» publicó una nota que fue aprobada por la Asamblea de cardenales y arzobispos de Francia. En esta nota se constataba que, con ocasión de ciertas asambleas, los sacerdotes omitían el celebrar su misa en particular para asistir juntos a la misa de un solo celebrante comulgando en ella ostensiblemente. Pretendían ejecutar así un gesto de unidad y hacer resaltar a la vista de todos la unión íntima de la comunidad ofreciendo el santo sacrificio con el sacerdote que consagraba. Es lo que llamaban «misa comunitaria» (1).

Las observaciones que la Comisión episcopal presenta a esta manera de proceder son las siguientes:

1.^a Tal práctica no puede ser condenada, porque los sacerdotes no tienen obligación de celebrar todos los días. Y el Derecho canónico (c. 862) prevé tales actos para el Jueves Santo; y el Pontifical, con ocasión del Sínodo Diocesano: «El Pontífice celebra la misa y distribuye al clero la sagrada comunión».

2.^a Pero estos casos previstos son excepcionales y es-

(1) «La Maison-Dieu», n. 34 (1953) p. 145.

peciales, y su práctica generalizada presentaría graves inconvenientes: riesgo de extrañeza en los fieles, si constatan que los sacerdotes se dispensan fácilmente de decir su misa, contra la costumbre, estimulada por la Iglesia, de celebrar cotidianamente. Hay asimismo riesgo de disminuir en los fieles y en los sacerdotes la estima del valor de las misas celebradas en particular. Parece más oportuno reforzar los sentimientos de fe de los fieles sobre el valor infinito del santo sacrificio, y más bien multiplicar las misas que no disminuirlas.

3.^a Esta práctica sería de reprobar, si se apoyase en la falsa idea de que omitir una misa es de poca importancia, y que un gesto colectivo de unidad vale más que la oblación de diversas misas en particular.

Haría pasar lo secundario ante lo esencial, prefiriendo el gesto exterior de unidad a la realidad del sacrificio.

Las enseñanzas de la *Mediator Dei* (2) sobre el valor de las misas privadas (es decir, celebradas en particular) no se acomoda a esa práctica de omitir voluntariamente la misa celebrada en particular, por asistir a una misa comunitaria.

Toda misa celebrada en particular aprovecha a los fieles vivos y difuntos por quienes se ofrece; al sacerdote, cuya más alta misión es la de ofrecer; a la Iglesia; Dios es glorificado. Por esto, sólo comulgando, en lugar de celebrar, se privaría a la Humanidad de gracias: «Cuantas veces se celebra la conmemoración de esta Víctima, se ejerce una obra de nuestra redención» (3).

Pero añade también la mencionada Comisión de obispos: «5) Si se quisiera tener cuenta del deseo no despre-

(2) Las afirmaciones de la *Mediator Dei*, que recuerda la «Nota» de la Comisión Episcopal, son que la encíclica censura a los que reprueban las misas privadas y sin asistencia; y a los que «afirman que los sacerdotes no pueden ofrecer al mismo tiempo la hostia divina sobre diferentes altares, porque esta manera de proceder divide a la comunidad y pone en peligro su unidad». Recuerda también que la transubstanciación no la hace el sacerdote como representante del pueblo, sino de Cristo; que aun la misa privada, sin asistencia, se ofrece en nombre de Cristo y de la Iglesia; y que las misas en que comulga solo el sacerdote no dejan de ser sacrificio completo y perfecto.

(3) Secreta de la domin. 9 post Pentec.

ciable que se manifiesta en los fieles, cada día más numerosos, de significar ritualmente la unidad del sacrificio y la unidad del sacerdocio, la respuesta objetivamente valledera sería no la «misa comunitaria», sino la verdadera concelebración».

«Ninguno de los argumentos expuestos más arriba vale contra la verdadera concelebración».

Permitida en los ritos orientales, sólo se autoriza en la Iglesia latina en la misa de ordenación y de consagración (c. 803). «Se puede desear que llegue a ser autorizada, al menos en casos excepcionales en que numerosos sacerdotes se hallan reunidos en torno de su obispo, por ejemplo, en ocasión de ejercicios espirituales o de grandes peregrinaciones diocesanas. Pero, en el estado actual de las cosas, esta autorización está rigurosamente reservada a la autoridad de la Santa Sede» (4).

Las palabras citadas de la Comisión episcopal, que reflejan por una parte un estado de inquietud en los sacerdotes, y de precaución en los pastores, dejan ya entender que el tema de la concelebración ha sido y es tema de actualidad, no sólo litúrgica y pastoral, pero más de actualidad «teológica», en el sentido más restringido de esta palabra, supuesto que el problema de la concelebración eucarística se relaciona con muchas cuestiones de la Teología sacramentaria y lleva involucradas ciertas oscuridades y dificultades, cuya solución parece requerir una maduración más plena, para presentarse en su oportuna y radiante luz.

II

BIBLIOGRAFIA

Por esto no es raro que sea copiosa la literatura en torno a este problema, tanto *la más antigua*, con los nombres de Santo Tomás (5), Suárez (6), Vázquez (7),

(4) «La Maison-Dieu», n. 34 (1953) p. 147.

(5) 3, q. 82, a. 2; *In 4 Sent.*, dist. 13, q. 1, a. 2, qc. 2.

(6) *De Eucharistia*, disp. 61, sec. 4; *Opera* (Vivès) 21, 370-373.

(7) *In 3 partem Summae Theologicae*, disp. 218, c. 24; edic. Compluti, 1613, pp. 591-597

Lugo (8), Benedicto XIV (9); por no decir nada de San Alberto Magno (10), Durando (11) y Cayetano (12); como *la más reciente* con M. de la Taille (13), P. de Puniet (14), Hanssens (15), y *la recentísima* desde 1953 con A. M. Roguet, comentando la nota de los obispos franceses (16); B. Botte (17); A. Raes (18); F. Vanderbroucke (19); A. Honoré (20); A. Meunier (21); K. Rahner (22); B. Schultze (23); F. Hurth (24); R. Erni (25); A. Franquesa (26).

Y fue preciso que Pío XII dejara oír su voz sobre este problema en el *Discurso al Congreso de Liturgia pastoral de Asís* (27), y el Santo Oficio en un Decreto de 23 de mayo de 1957 (28).

Por lo intrincado del problema convendrá que comen-

(8) *De venerabili Eucharistiae sacramento*, disp. 11, sec. 8; Theologiae cursus completus (Migne), tom. 23 (París, 1853), col. 457-464.

(9) *De sacrificio Misae*, lib. 3, cap. 16; edic. Romae, 1783, tomo I, 354-360.

(10) *De Eucharistia*, dist. 6, tract. 4, c. 2, nn. 15-16: *Opera Omnia*, vol. 38 (París, 1899), pp. 428-430.

(11) *In 4 Libros Sentent.*, lib. IV, dist. 13, q. 3; edic. Venetiis, 1586, fol. 325v-326v.

(12) *In 3 p.*, q. 82, a. 2.

(13) *Mysterium fidei de augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*. Parisiis, 1921, pp. 354-356.

(14) *Concélébration liturgique*: Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, 3, 2, 2470-2488.

(15) En «Periodica de re morali et liturgica», años 1927-1928, 1932.

(16) «La Maison-Dieu», n. 34 (1953), pp. 148-156.

(17) *Note historique sur la concélébration dans l'Eglise anciennes* «La Maison-Dieu», n. 35 (1953), pp. 9-23.

(18) *La concélébrations eucharistique dans les rites orientaux*, *ibid.*, pp. 24-47.

(19) *La concélébration acte liturgique communautaire*, *ibid.*, pp. 48-55.

(20) *Des rites concélébrés dans la liturgie latine actuelle*, *ibid.*, pp. 56-71.

(21) *La concélébration eucharistique*, «Rev. Ecclés. de Liège», 41 (1954) 65-77.

(22) *Dogmatische Bemerkungen über die Frage der Konzelebration*: «Münchener Theologische Zeitschrift», 6 (1955) 81-106.

(23) *Das theologische Problem der Konzelebration*: «Gregorianum», 35 (1955) 212-271.

(24) En «Periodica de re morali et liturgica», 46 (1957) 244-458.

(25) *El carácter comunitario de la Eucaristía*, en *La misa, el sacrificio de la Iglesia*, Barcelona, 1959, pp. 90-129.

(26) *La concélébration rite de l'hospitalité chrétienne*, «Paroisse et Liturgie», 37 (1955) 169-176.

(27) Act. Apost. Sedis, 48 (1956) 716-718.

(28) *Ibid.*, 49 (1957) 379.

ceemos fijando claramente el asunto de que tratamos, y lo que debe entenderse por *concelebración*.

III

LAS NOCIONES DEL PROBLEMA

Con-celebración es una celebración conjunta, que suele referirse o aplicarse a un rito religioso. Así, si varios presbíteros, tres o siete, como se hace en la Iglesia griega, administran conjuntamente el sacramento de la Extremaunción al mismo enfermo (29), tendremos el caso de una concelebración. Si tres obispos consagran conjuntamente a un nuevo obispo (30), tendremos otro caso de concelebración religiosa.

En un sentido más amplio se ha hablado también de *concelebración* en el rito por el cual los sacerdotes imponen las manos en silencio a los nuevos presbíteros, después del obispo, en la ceremonia de la ordenación. También, a la consagración de óleos el Jueves Santo con la asistencia de 12 presbíteros (31). Es más: aun el oficio coral se ha llamado concelebración (32).

Pero la palabra *celebración*, lo mismo que *concelebración*, suele restringirse al rito religioso de ofrecer el sacrificio eucarístico. Así se habla de una concelebración amplia, amplísima, según la cual los fieles todos que asisten a la misa, en virtud del sacerdocio laical que les es propio (33), concelebran y ofrecen la Eucaristía juntamente con el sacerdote, que propiamente sacrifica. De esta

(29) Según el rito que recuerda las palabras de Santiago en su epístola (5, 14): «... inducat presbyteros Ecclesiae...».

(30) Según se prescribe en la Constitución *Episcopalis consecrationis* (30 de noviembre 1944): Act. Apost. Sedis, 37 (1945) 131-132.

(31) Cfr. A. HONORÉ, *Des rites concélébrés dans la liturgie latine actuelle*, «La Maison-Dieu», n. 35 (1953), p. 61.

(32) A. M. ROGUET, *Un cas méconnu de concélébration: la célébration communautaire de l'office divin*, *ibid.*, pp. 74-75.

(33) Cfr. 1 Pet. 2, 5, 9.

concelebración se ocupó la encíclica *Mediator Dei* (34).

Hay también una concelebración en la que interviene, no los simples fieles, ni sólo los subdiáconos y diáconos creados para el servicio y ministerio del altar, sino *los constituidos en aquel grado de jerarquía de orden que los capacita para ofrecer sacrificio*, según las palabras que les dijeron: «Recibe la potestad de ofrecer sacrificio a Dios, tanto para los vivos como para los muertos, en el nombre del Señor». Es la *concelebración de los presbíteros*, de la cual hemos de hablar.

Se concibe que estos presbíteros puedan concelebrar, ora de una manera *sacramental y plena*, si su acción es verdaderamente sacramental y, en el caso eucarístico, sacrificadora; ora de una manera *puramente ceremonial*, si su presencia y su acción no es eficaz para producir el sacramento y el sacrificio eucarístico, sino que se limita a una mera asistencia con paramentos presbiterales, bien para honor del celebrante, bien para recuerdo de otras ceremonias antiguas o del simbolismo de Jesucristo y de sus Apóstoles en la Última Cena.

Concelebración sacramental (hoy ya no se discute) es la del obispo consagrante con la del obispo consagrado en las ceremonias de la consagración episcopal. Asimismo la del obispo con los neo-presbíteros en la ordenación sacerdotal. Son los dos únicos casos autorizados actualmente por la ley general (c. 803) en la Iglesia latina. Pero sabemos que, por vía de privilegio, sobrevive una verdadera y plena concelebración en la misa pontifical del Jueves Santo en la iglesia de Lyon (Francia) (35). Hay seis presbíteros que verdaderamente consagran con el obispo y tienen el *honor sedendi et ius offerendi* y el derecho de estipendio.

Visten de casulla y ornamentos sacerdotales; dicen en voz baja lo que canta el obispo; comulgan de rodillas con hostias pequeñas; pero no del *Sanguis*, sino vino que les da el arcediano.

(34) Act. Apost. Sedis, 39 (1947) 554 sg.

(35) P. MARTIN, *Une survivance de la concélébration dans l'Eglise occidentale: la messe pontificale lyonnaise du jeudi saint*: «La Maison-Dieu», n. 35 (1953), pp. 72-74.

Además de los siete celebrantes, en tales misas hay siete diáconos y siete subdiáconos. Son restos antiguos que se conservan en la iglesia primacial de las Galias (36).

Concelebración puramente ceremonial es la que sabemos se verifica en la iglesia catedral de Mallorca, restos de antiguas concesiones, cuando los presbíteros, revestidos como tales, rodean al obispo celebrante en determinadas festividades, pero sin llegar a consagrar con el obispo.

Concelebración puramente ceremonial es la misa leída por el candidato a la bendición abacial, el cual lee—de rodillas—todos los textos de la misa; pero exceptuando las palabras de la consagración, que no pronuncia.

Como se ve, la concelebración, aun la meramente ceremonial, es muy distinta del caso de las *misas sincronizadas*, cuando los celebrantes, en altares independientes y con oblatas diferentes, pero guiándose por un ritmo igual de tiempo y velocidad, o por la pauta que inicia uno de ellos, procuran simultaneidad al ofrecer cada uno su sacrificio. Estas misas «sincronizadas» que, por lo dicho, exigen atención a lo que pasa en otros altares y, de suyo, parecen más bien distraer de lo que cada uno hace en su altar, han sido recientemente prohibidas en la Instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos del 3 de septiembre de 1958 (37).

Pero, además de esta concelebración *sacramental* y de la *puramente ceremonial*, algunos teólogos han hablado muy recientemente de una tercera especie de concelebración que no tenían por puramente ceremonial, sino por *sacramental*, porque en ella—según ellos—los concelebrantes ejercitaban su poder sacerdotal y sacramental, pero sin pronunciar las palabras de la consagración, que sólo debían pronunciarse por el principal de ellos. Por esto la llamaban *concelebración menos plena, tácita y muda*, con-

(36) *Ibid.*

(37) Núm. 39: Act. Apost. Sedis, 50 (1958), 645. Un artículo sobre las misas sincronizadas, anterior a esta Instrucción, con el cual se quería mostrar lo que *no era* la concelebración, fue escrito por A. M. ROGUET, *Les messes synchronisées*, «La Maison-Dieu», n. 35 (1953), pp. 76-78.

tradistinguiéndola de la hoy usual, *plena y sacramental, hablada y pronunciada*. En aquella concelebración sacramental, pero muda, los concelebrantes significarían, por la manera de estar revestidos con insignias presbiterales, con su actitud y con sus gestos, verbigracia, extendiendo las manos sobre la oblata en el ofertorio o durante la consagración, que hacen suyas las palabras consecratorias del celebrante principal y que se asocian a ellas, manifestando así su intención de consagrar. De esta manera—decían—concelebrarían sacramentalmente y consagrarían, aunque la acción consecratoria del obispo o sacerdote principal celebrante, era ya por sí sola válida y suficiente para obrar la consagración y el sacrificio.

IV

LA ESPECULACION DE LOS TEOLOGOS ANTIGUOS

La especulación teológica se extendió antiguamente, desde el florecimiento de la Escolástica, en el estudio de la que hemos llamado concelebración sacramental; con el fin de defender y explicar el uso de concelebrar introducido en la Iglesia romana y en otras Iglesias para la misa de ordenación. La preocupación de los teólogos, desde San Alberto Magno hasta el cardenal Lugo, pasando por Santo Tomás, Suárez y Vázquez, está en explicar si este uso es legítimo, y cómo se realiza la válida consagración por los celebrantes en esta acción conjunta.

San Alberto Magno rechaza la concelebración que él conoce, la de la misa de ordenación y la de los cardenales presbíteros con el Papa: «... sine praeiudicio sententiae melioris dicendum quod plures sacerdotes nec debent nec possunt simul unam consecrare hostiam... Ad id autem quod obicitur de cardinalibus presbyteris, qui Domino Papae assistunt, dicendum quod propter obsequium assistunt, et non propter consecrationem quae a pluribus fieri debeat. Ad id autem quod obicitur, quod faciunt signa et pronuntiant verba, dicendum, quod hoc meo iudi-

cio fieri non debet nec etiam fit; quia iniuria fieret sacramento. Ad id quod obicitur de episcopo ordines celebrante, cui assistunt sacerdotes de novo ordinandi, dicendum quod illa verba non pronuntiant, sed assistunt propter reverentiam sacramenti et propter doctrinam; et ideo signa quae faciunt sunt ad imitationem signorum quae facit Episcopus, ut illi sacerdotes addiscant signare, et sint docibiles in exercitio officii quod susceperunt» (38).

Pero el Aquinate en esto se aparta decididamente de su maestro. En la tercera parte, q. 82, a. 2, se propone la cuestión *utrum plures sacerdotes possint unam et eandem hostiam consecrare*. Y movido: a) por el uso de la Iglesia, que hay que observar y respetar; b) por la razón de conveniencia de que Cristo cenó conjuntamente con los Apóstoles, y c) que Cristo es el que en sus ministros confiere y administra los sacramentos, y que «el sacerdote no consagra sino en la persona de Cristo y que muchos no son sino uno en Cristo: por eso, poco importa que este sacramento sea consagrado por uno o por muchos»; «la Eucaristía es el sacramento de la unidad eclesiástica, que se considera en cuanto que muchos son uno en Cristo» (39).

Sobre todo es de notar cómo Santo Tomás resuelve en ese mismo artículo una cuestión que tiene que preocupar todavía a los teólogos posteriores: ¿cómo debe ser la intención de los concelebrantes para verificar armónicamente y sin peligro de adelantarse, o de ineficacia por retraso, la acción conjunta de la concelebración? El Angélico sigue la línea iniciada por Inocencio III. Este decía como probable que la intención de todos debía referirse a *querer consagrar* en el momento en que el obispo pronuncia las palabras. Santo Tomás, hablando de una manera más categórica, dice que «la intención de todos debe referirse al mismo momento de la consagración»; con lo cual habla de una manera más general, sin determinar en concreto cuál es ese momento (40).

(38) *De Eucharistia*, dist. 6, tract. 4, c. 2, nn. 15-16, *Opera omnia*, vol. 38 (París, 1899), p. 429.

(39) Q. 82, a. 2, c. 2m et 3m.

(40) El texto de Inocencio III en *De sacro altaris mysterio*, lib. 4, c. 25: ML 217, 873D, 874A. También, en B. SCHULTZE, *Das*

Durando de S. Portiano († 1332), como si Inocencio III y Santo Tomás no hubieran apuntado la solución a la dificultad, se manifiesta contra el uso de decir las palabras de la consagración por todos, porque—dice—es imposible que todos las digan a la vez (41).

Es la idea de la causalidad física de estas palabras, que todavía preocupará a Suárez y Vázquez, como si estas palabras debieran de pronunciarse cual «salidas de una sola boca» y, según una comparación que creemos no es irreverente, «como si salieran disparadas simultáneamente de un mismo cañón» (42).

Suárez se pregunta si *plures formae possint efficere consecrationem eiusdem materiae simul aut successive* (si varias formas o fórmulas de consagración pueden producir la consagración de la misma materia a la vez o sucesivamente) (43). Dice que sería temerario condenar el uso de la Iglesia Romana y de otras Iglesias. Trata el asunto con la amplitud que acostumbra; pero da fuerza a la siguiente dificultad. Dice que, puesta la intención de consagrar, «en todo sacramento, terminada la materia y la forma, no puede la Iglesia universal retardar el efecto»; y si uno dice antes las palabras con intención absoluta, consagra antes que el principal concelebrante; si con intención condicionada (verbigracia, con la condición de si el obispo las ha dicho), sólo consagra si las dice a la vez

theologische Problem der Konzelebration: «Gregorianum», 36 (1955) 237. Este autor, *ibid.*, pp. 237-247, se ocupa con extensión de la doctrina de Santo Tomás sobre este particular, comparando la de este lugar con la doctrina del Santo Doctor, acerca de la administración del bautismo por muchos, en la q. 67, a. 6.

(41) «Et si in aliquibus locis sit consuetudo quod dicant verba consecrationis, non est dubium quod est periculosa et magis est abolenda quam servanda, quia vix vel numquam potest fieri quod omnes simul proferant verba consecrationis cum multi qui ordinantur sint parum scientes et parum discreti, nec unus expectat alium in dicendo verba canonis et consecrationis, nec illa verba dicuntur in alto ut unus possit alium audire et se ei conformare, et sic contingit ut unus profert verba consecrationis ante alium, et primus consecrat totum, si tunc consecrare intendit, et reliqui nihil faciunt, sed dicunt verba consecrationis supra materiam iam consecratam». *In IV Sentent.*, lib. 4, dist 13, q. 3; en la edic. Venetiis, 1586, n. 10, fol. 326r.

(42) Cfr. B. SCHULTZE, loc. cit., p. 258.

(43) *De Eucharistia* (In q. 78, a. 4), disp. 61, sec. 4; *Opera* (Vivès), 21, 370-373.

con el obispo, «lo que sucederá a muy pocos». Pasando por alto otras soluciones, que el Eximio discute, la solución personal de Suárez a esta dificultad es que los sacerdotes concelebrantes deben tener la intención de no adelantarse al obispo, y aconseja que tengan la intención de consagrar con el obispo, o (si esto no sucediera) de decir materialiter las palabras. Vázquez objetará que los neosacerdotes no saben nada de este doble juego de intenciones; y que por una parte sería intención formal, y por otra material, lo cual es contradictorio (44).

Vázquez (45) no admite la solución de Inocencio III y de Santo Tomás, de que la intención se refiera al mismo momento, porque «como las palabras obran por razón de su verdad, esto es, para que se hagan verdaderas..., y como no esté en poder del ministro suspender la verdad un cierto tiempo, de semejante manera tampoco podría suspender el efecto un cierto tiempo» (46). No cree que pueda suspenderse en el aire el efecto de las palabras hasta que todos las hayan dicho, porque la Iglesia no puede variar lo esencial de los sacramentos, y ¿a qué vendría el aviso de que las digan conjuntamente?

También rechaza la sola *intención debida* con que, según Cayetano, deben contentarse los neosacerdotes, por ser muy vaga y general. También rechaza—como hemos dicho—la intención condicionada, formal y material de Suárez.

Vázquez requiere: *a)* una *intención suficiente*; *b)* el esfuerzo de no adelantarse al obispo; *c)* si uno se adelantara, los demás no cometerían sacrilegio, porque hacen lo que manda la Iglesia.

Vázquez ve una causa instrumental que obra *moralmente*.

Por eso Vázquez, aunque preocupado por explicar cómo puede suspenderse en el aire el efecto de la consagración, una vez pronunciadas por uno las palabras consecrato-

(44) Cfr. B. SCHULTZE, loc. cit., pp. 247-251.

(45) In q. 82, a. 2, disp. 218, cc. 24. Sobre Vázquez, cfr. SCHULTZE, loc. cit., pp. 251-253.

(46) In q. 82, a. 2, disp. 218, c. 3, edic. Compluti, 1613, p. 593.

rias, ha apuntado un camino de solución al hablar de una causa instrumental que obra *moralmente* (47).

Lugo no ve inconveniente en la válida consagración por un pronunciar común de las palabras de la consagración; tanto menos, que aquí se trata de causalidad moral. Añade que la opinión de Durando no puede sostenerse, tanto más que Clemente VIII, en su nuevo Pontifical, ha prescrito la concelebración a todos los obispos en la ordenación presbiteral (48).

Pero sobre todo, en Benedicto XIV es donde aparece ya mejor expresada la unidad moral que hay en la pronunciación simultánea por todos de las palabras de la consagración, aunque uno se adelantara o retrasara..., «ex quo fit, ut etiamsi Sacerdotes vel paulo antea vel paulo post Episcopum formam expleverint, ea tamen censenda sit tanquam prolata moraliter una cum episcopo ac unam eandemque constituat consecrationem» (49).

Con mayor razón encontrará menos dificultad en admitir este influjo de la acción común de los concelebrantes mediante las palabras de la consagración, como un todo moral, quien explique como *causalidad moral*, y no física, la causalidad instrumental de los sacramentos.

(47) «... prolatio verborum ad consecrationem solum concurrat ut instrumentum ex Divina institutione, Divina autem institutio est ut unaquaeque prolatio integrum instrumentum sit, quod totale vocant, nullo modo pendens ab alio instrumento in operando, neque in potestate sacerdotis est hanc institutionem immutare; ergo impossibile est unamquamque prolationem concurrere per modum particularis causae, cui totus effectus integre non respondet, ac proinde si ad rationem totalis causae requiritur ut unica actio ei integre respondeat, fieri non poterit ut plures illius formae prolationes una individua actione ad consecrationem concurrant; tum etiam quia cum efficacia formae verborum sit solum moralis, ut de omnibus sacramentis in universum probavimus..., frustra sane praedicti theologi laborant in assignanda unica aut pluribus actionibus quibus plures illae prolationes ad conversionem concurrant, cum nulla physica actio, sed solum impetratio illis respondeat», In q. 82, a. 2, disp. 218, c. 2; en la edic. Compluti, 1613, p. 592.

(48) Cfr., sobre Lugo, el lugar citado en la bibliografía del principio, col. 457-464; y SCHULTZE, loc. cit., pp. 253-256.

(49) *De sacrosancto missae sacrificio*, lib. 3, c. 16, n. 7; edic. Romae 1783, tom. I, 357-358.

V

UN PROBLEMA MODERNO: ¿CONCELEBRACION
SACRAMENTAL MUDA?

Como se ha podido ver, los teólogos antiguos, si han hablado de la concelebración, ha sido para defender el uso introducido de la concelebración *hablada*, cuando pronuncian cada uno de los concelebrantes las palabras de la consagración; y lo trataban desde un punto de vista de la validez: cómo podrían muchos consagrar a la vez y qué intención deben de tener. También algunos de aquellos teólogos desde el punto de vista del estipendio que podrían recibir los concelebrantes.

Pero el problema teológico que hace poco se ha propuesto era desconocido para los teólogos medievales y del Renacimiento y comienzos de la Edad Moderna. Es el problema de una concelebración intermedia entre la plenamente sacramental, en que cada uno de los concelebrantes pronuncia las palabras de la consagración, y la puramente ceremonial. Se trata de una concelebración que han dicho ser *sacramental*, pero *muda*, *callada*, cuando llega el momento de la consagración, si no es por uno solo que dice las palabras.

A este concepto se ha llegado con el examen histórico de lo que sucedía en los tres primeros siglos de la Iglesia.

Los documentos antiguos

El primer documento sobre la concelebración lo encontramos en la *Traditio apostolica* de San Hipólito: El obispo con el *presbyterium*, el colegio de sacerdotes, impone las manos sobre la oblata; es un acto colectivo por el que se unen al obispo; es una concelebración—dicen—(50). Pero sólo el obispo dice la «anáfora» u oración

(50) Cfr. J. LÉCUYER, *Episcopat et presbyterat dans les écrits d'Hippolyte de Rome*, «Recherches de Science religieuse» 41 (1953) 30-50; D. BOTTE, *Note historique sur la concélébration dans l'Eglise ancienne*, «La Maison-Dieu», n. 35 (1953) pp. 10-11.

consecratoria. Los demás no dicen en voz baja la misma fórmula, por la sencilla razón de que no la hay fija, y el obispo puede variarla e improvisarla, con tal de que sea ortodoxa. Otros (51) no han visto en esa concelebración sino una *mera expresión del acuerdo de la Iglesia* para la oblación, como cuando los presbíteros imponen las manos sobre los ordenandos, después que el obispo se las ha impuesto en la ordenación, no ven sino el *testimonio de la Iglesia sobre la dignidad de los ordenandos*.

Pero D. Botte veía en aquella imposición de manos un gesto sacramental y no una mera señal de aprobación (52).

Sólo los obispos—continúa—imponen las manos en la consagración episcopal (el pueblo aclama); sólo los sacerdotes en la ordenación sacerdotal. Y no hay razón—decía—para negar valor sacramental a este gesto.

Para el caso de la oblación en común, que es el que ahora nos interesa, todo el cuerpo sacerdotal se asocia a la consagración que hace el obispo. No cree D. Botte que se trate de una concelebración puramente ceremonial y que no sea sacramental. Hoy no lo sería—añade—porque el Derecho positivo no lo admite; pero esto de hoy «no se puede transportar a la antigüedad, como si fuera de derecho divino» (53). Dice que puede haber gesto sacramental colectivo, sin que todos pronuncien la fórmula.

En la consagración episcopal—prosigue el mismo autor—todos los obispos imponían las manos, y uno solo decía la fórmula, según la mencionada *Traditio apostolica*, n. 5. Los componentes del *presbyterium*, que impuso las manos a Timoteo, no dirían la misma fórmula. Uno solo la decía en Oriente, aunque todos imponían las manos (54). La oración o fórmula del presidente da sentido al gesto colectivo (55).

Pero el examen de este documento—creemos nosotros—, aun concediendo que los presbíteros no decían

(51) Afanasieff, profesor del Instituto de Teología ortodoxa de París; cfr. «La Maison-Dieu», *ibid*, p. 11.

(52) *Ibid.*, p. 11.

(53) *Ibid.*, p. 12.

(54) Hoy, desde la Constitución *Episcopalis consecrationis* (1944), los obispos consagrantes tienen que decir las palabras de la forma.

(55) Cfr. B. BOTTE, «La Maison-Dieu», *ibid*.

las palabras de la consagración, no da certeza de que ellos pensarán que se trataba de una concelebración sacramental por parte de cada uno de ellos. Cabe otra interpretación distinta.

Otro documento aducido por el mismo D. Botte, la *Didascalia apostolorum* (s. III, en Siria), previene el caso de cuando viene un obispo extranjero. El obispo del lugar le invita a decir la *acción de gracias* (es decir, la *eucaristía* o fórmula de consagración). Si renuncia por prudencia y no admite este honor, que diga la acción de gracias sobre el cáliz... Uso extraño, seguramente de iglesia particular... Pero late la idea de una concelebración, de un solo sacrificio, dividiendo las dos consagraciones por distintos celebrantes (56).

Pero parece claro—pensamos nosotros—que de este hecho extraño y singular, de una sola Iglesia, no se pueden sacar conclusiones de carácter general.

Poco podrá concluirse, en orden a una verdadera concelebración, si el Papa Aniceto cedió la Eucaristía a Policarpo—como refiere el mismo D. Botte—, y ambos se comunicaron (57). Asimismo, si en el siglo IV-V, los diáconos, según San Cirilo de Jerusalén, lavan las manos del obispo y de los sacerdotes (58); como si fuera necesariamente para ofrecer sacrificio. Afanasieff cree que se trata de una transferencia de la concelebración propia del pueblo sobre un grupo particular. Pero D. Botte replica (59) que en ninguna parte se habla de una concelebración del pueblo.

«Los sacerdotes romanos del siglo III—concluía D. Botte—consagraban tan válidamente la Eucaristía imponiendo las manos sobre las ofrendas, como los obispos consagraban válidamente al nuevo elegido por la imposición silenciosa de las manos. Eran actos colectivos cuyo sentido venía dado por la oración del presidente» (60).

(56) Que hoy se daría, si el sacerdote «deficit post consecrationem unius speciei». Cfr. *Didascalia*, 2, 58, 3: FUNK, 168.

(57) EUSEBIO, *Hist. eccles.*, 5, 24, 17: MG 20, 508B.

(58) *Cat.*, 23, 3; MG 33. 1109.

(59) *Loc. cit.*, p. 16.

(60) *Ibid.*, p. 21. Otros autores que parecen admitir la posibilidad de esta concelebración sacramental silenciosa: Roguet, Vanderbroucke, K. Rahner, Schultze.

Como se ha podido ver, los argumentos aducidos para probar la existencia de una concelebración silenciosa, y alguno más que todavía podría aducirse, *si dan indicios poderosos de que aquellos concelebrantes no pronunciaban las palabras sacramentales, de ninguna manera concluyen que ellos tuvieran la persuasión de realizar un acto sacramental y una verdadera concelebración* (61).

Creemos que se ha procedido por algunos sin la suficiente prueba, al aceptar tan fácilmente como existente en la primitiva Iglesia y como posible hoy día, esa concelebración *sacramental silenciosa*. No se prueba que existiera tal persuasión de un verdadero ejercicio sacramental en aquella asistencia muda al sacrificio del obispo. No pasaba, a lo más, de una concelebración meramente ceremonial. Por otra parte, tal hipótesis está en contradicción con la doctrina y especulaciones de la mayoría de los teólogos. Si la existencia de los documentos históricos nos consta por la investigación histórica, independiente de la especulación teológica, la interpretación de esos documentos será siempre muy aventurada, si se quiere prescindir de los datos y conclusiones ciertas que ofrece la Teología.

En consonancia con lo que enseña la Teología, la celebración propiamente dicha está en que el sacerdote *como ministro de Cristo y en persona de Cristo* ponga la acción *sacrificativa de Cristo*. Pero esta acción sacrificativa de Cristo *está en la consagración de las dos especies y sólo en esta consagración*. Por consiguiente, si el sacerdote no consagra, no realiza la acción sacrificativa de Cristo y, por tanto, no celebra sacramentalmente. *Celebra el que consagra, y no celebra el que no consagra*.

Ahora bien, para consagrar válidamente hay que hacerlo tal como Cristo lo instituyó, cuando dijo: «Haced esto en memoria mía». Y lo que Cristo hizo para consa-

(61) Como lo reconoce el mismo Schultze, que acepta como hecho histórico la concelebración en los tres primeros siglos, sin pronunciar las palabras consecratorias. Dom Botte—dice Schultze—sugiere o indica, *más que demuestra*, esa persuasión primitiva: «Gregorianum», 36 (1955) 268.

grar fue pronunciar las palabras: «Este es mi cuerpo», «esta es mi sangre». *Luego el que quiera hacer lo que Cristo hizo tendrá que pronunciar las palabras que Cristo pronunció.* Y esto no podrá hacerlo por medio del celebrante principal, como delegando en él la pronunciación de las palabras, que el celebrante secundario se contenta con hacer suyas. Porque *si actúa como verdadero sacerdote, y por tanto en persona de Cristo y en nombre de Cristo, él es, el mismo sacerdote, el que tiene que hacer el papel de Cristo y pronunciar las palabras que pronunció Cristo, y no otro por delegación. Entonces, sería este otro, pero no aquél, el que actuaría en nombre de Cristo.*

Por esto es necesario, para la validez de una consagración sacramental, que *se pronuncien* las palabras consecratorias, y no basta el asentir con gestos a las palabras pronunciadas por otros.

Es la doctrina que propuso el Papa Pío XII en su alocución al Congreso litúrgico-pastoral de Asís el año 1956:

«El elemento central del sacrificio eucarístico es aquel en que Cristo interviene como *se ipsum offerens* (ofreciéndose a sí mismo), para usar los mismos términos del Concilio Tridentino. Esto sucede en la consagración, donde en el acto de la transustanciación obrada por el Señor, el sacerdote celebrante está *personam Christi gerens* (representando la persona de Cristo).

«Acontecimientos recientes Nos dan la ocasión de precisar ciertos puntos a este propósito. Cuando la consagración del pan y del vino se ha obrado válidamente, se ha cumplido toda la acción del mismo Cristo. Aun en el caso en que todo lo que sigue no pudiera realizarse, nada esencial faltaría, sin embargo, al sacrificio del Señor... En realidad, la acción del sacerdote consagrante es la misma acción de Cristo que obra por su ministro. *En el caso de una concelebración en el sentido propio de la palabra*, Cristo, en lugar de obrar por un solo ministro, obra por varios. Por el contrario, en la concelebración de pura ceremonia... no hay nada de consagración simultánea, y se propone entonces una cuestión importante: ¿Qué in-

tención y qué acción exterior se requieren para que haya verdadera concelebración y consagración simultáneas? Recordemos a este propósito lo que decíamos en Nuestra Constitución Apostólica *Episcopalis consecrationis*, de 30 de noviembre de 1944... No basta que ellos (los dos obispos que acompañan al Consagrante) unan su voluntad con la del consagrante principal y declaren que hacen suyas sus palabras y acciones. Ellos mismos deben poner esas acciones y pronunciar esas palabras esenciales. Lo mismo sucede en la concelebración en sentido propio. No basta tener y manifestar la voluntad de hacer suyas las palabras y las acciones del celebrante. Los concelebrantes deben decir ellos mismos sobre el pan y el vino: «Este es mi Cuerpo», «Esta es mi sangre»; si no, su concelebración es de pura ceremonia...»

«Lo repetimos: la cuestión decisiva... es de saber cuál es la naturaleza del acto que se ha puesto: si el sacerdote, como ministro de Cristo, hace o no la *actio Christi se ipsum sacrificantis et offerentis* (la acción de Cristo que se sacrifica y ofrece a sí mismo)... En la celebración y en la concelebración hace falta ver si, con la intención interior necesaria, el celebrante realiza la acción exterior y, sobre todo, pronuncia las palabras que constituyen la *actio Christi se ipsum sacrificantis et offerentis*. Esto no se verifica cuando el sacerdote no pronuncia sobre el pan y el vino las palabras del Señor: «Este es mi Cuerpo», «Esta es mi sangre» (62).

Y para mayor abundancia siguió al año siguiente una respuesta-decreto del Santo Oficio (23 de mayo de 1957) a la pregunta de si varios sacerdotes celebrarían válidamente el sacrificio de la misa, si uno solo de ellos pronuncia sobre el pan y el vino las palabras «Este es mi Cuerpo», «Esta es mi sangre», pero los demás no pronuncian las palabras del Señor, bien que sabiéndolo y consintiendo en ello el celebrante tengan y manifiesten la intención de hacer suyas las palabras y acciones del celebrante.

La respuesta es «*negative*»: porque por institución de

(62) Act. Apost. Sedis, 48 (1956), 717, 718.

Cristo sólo aquél celebra válidamente, que pronuncia las palabras de la consagración» (63).

Esta respuesta y doctrina del Santo Oficio evidentemente quiere imponerse a toda la Iglesia por la Santa Sede y, aunque no tengan el carácter de definición infalible, deben recibirse con asentimiento interno religioso. Como se refiere a una verdad o proposición, que se enuncia con un carácter general para todos los tiempos, no valdría decir que hoy día no existe tal consagración válida, porque así lo quiere hoy la Iglesia, pero que pudo haberla en tiempos pasados. También en tiempos pasados sería inválida tal consagración que—como antes hemos advertido—no se prueba que estuviera en la persuasión antigua. Porque, como dice el decreto, *es de institución de Cristo* el que tengan que pronunciarse las palabras para que haya válida consagración. Y lo que es de institución de Cristo no puede alterarlo la Iglesia (64).

VI

LA MULTIPLICIDAD DE MISAS: INCONVENIENTES QUE A VECES SE ENCUENTRA EN ELLO, Y REMEDIOS PROPUESTOS

Algunos se ilusionaron con este sistema de concelebración muda por creerlo practicado en la primitiva Iglesia y creyendo que sería concelebración sacramental. Pensaban que de esta manera se obviaría a los inconvenientes de la multiplicidad de misas, cuando, en ocasiones, las misas vienen seguidas, una tras otra, apresuradamente, con el fin de que muchos puedan celebrar en poco tiempo todo con aquella velocidad que es contraria a la calma y a la serenidad necesarias para posesionarse del papel sublime de ofrecer a Dios sacrificio. Se ha dicho y escrito que tales misas precipitadas son contrarias a la devoción, y que ocurren precisamente cuando, con ocasión de ejer-

(63) *Ibid.*, 49 (1957) 379. Cfr. sobre este decreto, F. HÜRTH, *Annotationes ad Dubium de valida concelebratione*, «Periodica de re morali et liturgica», 46 (1957), 244-258.

(64) Cfr. F. HÜRTH, *ibid.*, pp. 254-255.

cicios espirituales o de grandes peregrinaciones, la devoción debería de ser mayor.

Otros inconvenientes se ven si las misas, por ser muchas, tienen que celebrarse en el mismo reducido lugar, oyéndose, viéndose y estorbándose unos a otros los celebrantes, lo que obliga con frecuencia a prescindir de las rúbricas que prescriben para ciertas partes de la misa una voz alta e inteligible, de modo que los asistentes (sobre todo es esto práctico cuando entienden latín), puedan seguir y captar el sentido de las oraciones del celebrante. La misa, que en su estructura y naturaleza tiene partes que el pueblo cristiano debe de seguir y entender, no puede entonces realizar esta función didáctica y pedagógica, ni en el mejor de los casos: cuando el público entiende latín.

Es también claro que la llamada misa participada por los fieles, recomendada por la reciente Instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos, de 3 de septiembre de 1958, con las respuestas al celebrante y con la recitación común de ciertas partes variables, o se ve impedida por la celebración de otras misas que se ofician en el mismo lugar, o impide con frecuencia la tranquila y devota celebración de estas misas laterales.

Se ha notado también que la misa, sacrificio de unidad del pueblo cristiano, congregado en torno a Cristo, no tiene que dar la impresión de diversidad chocante.

La manera de reaccionar ante estos inconvenientes ha sido varia.

a) Las misas *sincronizadas* de que hemos hablado no resuelven el problema, y hoy día, además, están prohibidas por la Santa Sede (65).

b) Las misas *comunitarias*, en las cuales un sacerdote diga la misa y los demás sacerdotes comulguen, como puede ser en ocasión de congresos (y como se prevé por el Pontifical para el Jueves Santo en la misa pontifical del obispo *in coena Domini*, y, semejantemente, con ocasión del sínodo o del cónclave), no están prohibidas y pueden

(65) *Instructio de S. Liturgia* (3 septiembre 1958), n. 39: Act. Apost. Sedis, 50 (1958) 645.

tener lugar por justa y razonable causa, con tal de que el obispo no mandare lo contrario para evitar la admiración de los fieles y con tal de que no esté latente el error de que la celebración de una misa a la que asisten cien sacerdotes equivale a la celebración de cien misas por parte de los sacerdotes (66). El error a que se alude es el que señaló Pío XII en la alocución *Magnificate Dominum* del 2 de noviembre de 1954 (67), y en la dirigida al Congreso de Asís de 22 de septiembre de 1956 (68).

Pero fácilmente se ve que en esta clase de misas *comunitarias*, si se manifiesta la unidad moral del obispo o del celebrante, con los demás sacerdotes o de los sacerdotes entre sí, en cambio no se da el ejercicio sacerdotal de éstos, y, por tanto, no puede satisfacer como solución frecuente u ordinaria.

No podemos asentir a la opinión expresada por K. Rahner, como norma para la frecuencia aconsejable de las misas (se considera el caso en que no median razones de orden colectivo y pastoral que exijan esta multiplicación de misas para comodidad y asistencia de los fieles), que lo único que importa y a lo que hay que atender es a la *devoción del celebrante*, y que de esto depende únicamente su fruto de la misa; como si el mismo fruto consiguiera de la misa el sacerdote que celebra y el sacerdote que asiste a misa, con tal de que tengan la misma devoción y la misma subjetiva disposición, y como si la celebración sacramental en cuanto tal, realizada en gracia y con recta intención, no procurara al sacerdote un fruto especialísimo para el sacerdote, el cual de este modo pone la acción sacrificativa de Cristo y sólo por este hecho glorifica inmensamente a Dios (69).

(66) *Ibid.*, n. 38: Act. Apost. Sedis 50 (1958) 644.

(67) Act. Apost. Sedis 46 (1954) 669-670.

(68) Act. Apost. Sedis 48 (1956) 716-718.

(69) Parece ser de esta opinión K. RAHNER, en *Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Messhaftigkeit*, «Zeitschrift für katholische Theologie», 71 (1949) 257-317; v en folleto aparte, Freiburg, 1951; sobre lo mismo, y explicándose en «Münchener Theologische Zeitschrift», 6 (1955) 81 ss., y en *Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi*, «Zeitschrift für katholische Theologie», 77 (1955) 94-101; sobre todo, en la pá-

c) Las misas de concelebración, pero de *concelebración muda* por parte de los sacerdotes, menos por uno que pronuncia las palabras de la consagración, ya hemos visto que no llegan a ser concelebración sacramental y, por tanto, que no pasan de mera concelebración ceremonial. Por la respuesta del Santo Oficio, antes mencionada, no se prohíben, únicamente si se pretende con ellas una consagración, que el Santo Oficio declara inválida. Pero excluido este error y manteniéndose en la línea de la mera concelebración ceremonial, nada se impugna de su utilidad o conveniencia, ni se habla contra su licitud. Se comprende, en efecto, que tal asociación del cuerpo sacerdotal en torno, verbigracia, al obispo, con ornamentos presbiterales, etc., pueda excitar la devoción propia y la ajena en orden a infundir la idea de la unidad jerárquica y orgánica del sacerdocio y de los fieles (70). Pero fácilmente se echa de ver que, entendida así, en esta concelebración no hay por parte de la mayoría de los concelebrantes verdadero ejercicio del poder sacerdotal específico, que es el de ofrecer sacrificio.

d) Queda, para obviar a los inconvenientes dichos, como última solución, que hemos de examinar, *la verdadera concelebración sacramental*, en que los concelebrantes todos pronuncian las palabras de la consagración.

VII

VALORES DE LA CONCELEBRACION SACRAMENTAL

¿Qué ventajas se han querido ver en la concelebración sacramental verdadera, cuando las palabras de la consagración son pronunciadas por todos los concelebrantes?

a) En primer lugar, como tal *con-celebración* o *celebración conjunta*, se la ha considerado cual *bella expresión de la unidad del sacerdocio*. Los sacerdotes, unidos fraternalmente y con el mismo poder de sacrificar que se

gina 101. En contra de K Rahner recordamos el artículo de J. M. GRANERO, *Novum Pascha*, «Estudios Eclesiásticos», 28 (1954) 211-237.

(70) Cfr. F. HÜRTH, loc. cit., pp. 249-250.

les ha concedido a todos, lo actualizan de una manera unísona y no aislada, y de idéntica manera.

b) Se ha visto en ello, además, cómo el sacrificio eucarístico y Cristo víctima congregan en torno a sí a la comunidad cristiana, al Cuerpo místico, en sus diferentes grados y jerarquías: al obispo o al celebrante principal; a los sacerdotes de segundo grado, que actúan con su poder consecratorio; a los fieles, que se asocian al sacrificio de los sacerdotes. La Eucaristía, así celebrada, une visiblemente a todos en torno a Cristo, y es la *expresión de la unidad del Cuerpo místico*. Porque formamos un Cuerpo todos los que participamos del mismo sacrificio.

Para decirlo con recuerdos históricos de la primera Iglesia, un obispo que viene a una comunidad que no es la suya, y concelebra con el obispo de ella y con este presbiterio, reconoce, y con su hecho lo afirma, que aquí está el verdadero y auténtico sacrificio de Cristo y de la Iglesia..., quiere «intercomunicar» con ellos..., y no lo haría si fueran herejes, cismáticos o excomulgados... Reconoce con ello que aquí está el verdadero Cuerpo místico de Cristo y la concelebración expresa este reconocimiento y unidad.

Viceversa, el obispo y el presbiterio que admiten a un obispo o sacerdote extraño en la concelebración, reconocen su unión con la verdadera Iglesia y quieren expresarla con la participación en el mismo sacrificio y en el mismo cáliz. Somos un Cuerpo, porque participamos de un mismo pan y de un mismo cáliz (71).

c) *La unidad jerárquica y dependencia en torno al obispo*, a quien se reservan en estas concelebraciones algunas funciones particulares, como la de bendecir a la asamblea, iniciar y dirigir la oración de todos los celebrantes, *queda muy subrayada de esta manera*, pero de una manera armónica y orgánica, porque se permite al grupo jerárquico de los sacerdotes de segundo orden realizar la función de sacrificar que les es propia.

d) Por todo ello algunos quieren esperar para los

(71) K. RAHNER, *Dogmatische Bemerkungen über die Frage der Konzelebration*, «Münchener Theolog. Zeitschrift», 6 (1955) 99.

concelebrantes y para el pueblo fiel un *aumento de devoción por esta expresión de unidad*, y, aumentando la devoción del celebrante y de los asistentes, más fruto de la misa celebrada o de la misa oída, fruto que con razón se admite que responde a la disposición del celebrante y de los asistentes. Porque el Tridentino, hablando de la gracia sacramental—lo cual fácilmente podremos trasladar a la gracia del sacrificio—, dice que se comunica «según la medida con que el Espíritu Santo la distribuye a cada uno, como quiere y según la disposición y cooperación de cada uno» (72). Y es congruo con la divina providencia que al mejor dispuesto se le comunique mayor gracia, y que así los hombres se exciten con mayor devoción a recibir los sacramentos.

Por tanto, la vivencia psicológica de comunidad y de comunidad armónicamente organizada en torno a Cristo, podrá servir para actos más intensos de devoción y de participación interna y externa en el sacrificio y en el sacramento.

e) Se puede añadir que tal manera de concelebración colectiva por varios sacerdotes podría fácilmente suponerse o leerse en algunos textos del canon de la misa, cuando contradistinguen del pueblo fiel a los clérigos «offerentes», que se mencionan en plural. Así, antes de la consagración, con las manos sobre la oblata: «Hanc oblationem *servitutis nostrae* [en plural: los sacerdotes que se llaman «los siervos»], sed et *cunctae familiae tuae* [el pueblo fiel]» (73). Y después de la consagración: «Unde et memores, Domine, *nos servi tui* [en plural: los sacerdotes celebrantes], sed et *plebs tua sancta* [el pueblo fiel]» (74). Y más adelante: «*Nobis quoque peccatoribus*» (También a nosotros pecadores), en plural, en una oración con golpe de pecho que se da el sacerdote celebrante, y no

(72) DENZINGER, *Ench. symbol.*, n. 799.

(73) «Esta oblación de *nuestra servidumbre* y de *toda tu familia*». Cfr. J. A. JUNGMAN, *El sacrificio de la misa* [*Missarum solemnia*], tom. 2, n. 241, con sus notas; Madrid, 1951, pp. 848-849.

(74) «*Nosotros tus siervos y tu pueblo santo*». Cfr. *ibid.*, n. 300, con sus notas, pp. 896, 897. El plural «*servi*» lo interpreta Jungmann del celebrante y del diácono que solía asistirle.

los ministros. Parece, en efecto, que esa era una oración para los sacerdotes celebrantes, o para el sacerdote con su asistencia que, al final, ruegan por sí, después de haber rogado en el canon por la Iglesia y sus jerarcas, por los vivos y por los presentes al sacrificio y sus familiares, y por los difuntos (75). También después del memento de los vivos se mencionan en plural los clérigos que ofrecen «pro quibus tibi *offerimus* [en plural, los sacerdotes celebrantes], vel qui tibi *offerunt* [los fieles presentes]» (76).

No debería sorprender encontrar en el canon estos recuerdos de concelebración. Sabemos, en efecto, que con el uso creciente de fórmulas fijas, desde el siglo III al VII, tal vez desde San Gregorio Magno (590-604), pudo haber concelebración hablada y sacramental; y que en Roma era cosa en uso la concelebración del Papa con los cardenales presbíteros...

Pero reconocemos que este plural de los clérigos «oferentes» puede también entenderse de un sacerdote único que propísimamente ofrece y de la asistencia clerical que más inmediatamente le rodea sin celebrar sacramentalmente.

VIII

EL PRINCIPAL PROBLEMA EN LA CONCELEBRACION SACRAMENTAL

Pero todavía el estudio teológico de la concelebración requiere, antes de pronunciarse uno sobre su conveniencia, el examen del siguiente problema.

En las misas celebradas separadamente, pongamos por cien sacerdotes, cuando cada uno consagra el pan y el vino distinto que cada uno ha ofrecido, hay sin discusión cien sacrificios que se ofrecen a Dios. Pero en la concelebración conjunta por cien sacerdotes, que consagran el mismo pan y vino, podrá preguntarse si no hay más que un solo sacrificio, y, por tanto, si ha de considerarse de

(75) Cfr. *ibid.*, nn. 343-344, pp. 929, 930.

(76) «Por quienes *te ofrecemos* (los sacerdotes), o que *te ofrecen* (el pueblo fiel)». Cfr. *ibid.*, n. 212, p. 827.

mayor gloria de Dios y de más provecho para las almas la celebración separada de cien sacrificios, que no la concelebración conjunta de un solo sacrificio, que parece darse en la concelebración.

Para responder comencemos diciendo que si miramos la cantidad de materia de pan y vino consagrada, evidentemente será menos (de ordinario) lo que se ha consagrado en la concelebración de cien sacerdotes, que no en la celebración separada e individual de estos cien. Pero no diremos que la gloria de Dios depende, de suyo y formalmente, de que se consagre una materia mayor o menor; no depende, de suyo y formalmente, de que el sacerdote consagre una hostia más grande o más pequeña, o de que consagre dos o cinco o más copones. Lo decimos hablando *de suyo y formalmente*, es decir, por lo que pesa esta razón en sí misma, no si es por otras razones que se puedan agregar o seguir, verbigracia, por la utilidad pastoral para los fieles, o por razón del número de copones consagrados y hostias y comuniones numerosas que se podrían distribuir.

Pero nos hemos preguntado si en la concelebración sacramental de cien sacerdotes hay cien sacrificios o hay un solo sacrificio.

Me parece que se puede responder de la siguiente manera:

Si se mira al sacrificio cruento de la Cruz, al cual se refiere todo sacrificio de la misa, como lo relativo se refiere a lo absoluto, y como lo representativo se refiere a lo que se representa: aun siendo cada misa de por sí un verdadero sacrificio, no hay más que un sacrificio cruento de Cristo, el sacrificio de la Cruz; al cual se refería, como a futuro, el sacrificio de la Cena, y al cual se refiere, como a pasado, todo sacrificio de la misa. Tanto las cien misas celebradas separadamente como la misa concelebrada, todo se refiere a un único sacrificio, el de Cristo en la Cruz.

Si se mira a la oblación del sacerdote, vicario de Cristo, y a la acción sacrificial que pone como vicario de

Cristo, en la misa concelebrada habría (en la misma hipótesis anterior) físicamente cien oblacones y cien acciones sacrificales, las de los cien concelebrantes, suficientes de por sí, cada una de estas acciones sacrificales, para la victimación de la hostia, aunque realizadas conjuntamente y formando *un todo moral*, en un colegio de sacerdotes que actúa en el ejercicio de su poder sacerdotal. Es Lugo quien precisamente tiene una frase al propósito: «... *si duo Sacerdotes simul consecrarent unam hostiam, essent duae oblationes, et singuli possunt applicare missam pro diversis*» (77). Y hoy los moralistas están de acuerdo en que cada concelebrante puede recibir estipendio por su propia aplicación.

Si se mira a la representación real y objetiva y sacramental que se hace en toda misa, del sacrificio de Cristo en la Cruz, cuando hay cien misas separadas hay cien representaciones separadas del sacrificio de Cristo. Y cuando cien sacerdotes concelebran y consagran el mismo pan y el mismo vino, parece que no hay más que una sola representación real y objetiva del sacrificio de la Cruz.

Esto supuesto, la gloria de Dios que puede resultar *formalmente* por la misa (formalmente, por lo que es la misa en sí; no hablamos de otras razones por deducción y consecuencia), parece que debe apreciarse por alguna de estas tres razones:

- 1.^a Por lo que hace Cristo en la misa.
- 2.^a Por lo que hace el sacerdote en cuanto tal.
- 3.^a Por la representación objetiva y real del sacrificio de la Cruz, representación que se opera en la misa.

No hablamos, para no alargar, de la gloria de Dios, que se seguiría por razón del fruto que produce la misa. Nos referimos únicamente a la gloria de Dios, proveniente de la misa en sí misma.

1.º *La gloria de Dios por lo que hace Cristo en la misa.* Podrá sustentarse la teoría de que, supuesto que Cristo ofreció su sacrificio cruento una vez y supuesto

(77) *De Eucharistia*, disp. 19, sec. 12, n. 252; edic. Migne (*Theologiae cursus completus*), tom. 23, col. 801.

que Él instituyó el sacrificio de la misa para representación de aquél, desde entonces *perdura su oblación* (la de Cristo), que influye *virtualmente* en cada acción sacrificial de los sacerdotes. Esta teoría basta para salvar el dogma Tridentino, según el cual Cristo es el oferente principal en la misa, como lo fue en la Cruz. Podrá también sostenerse la teoría de que Cristo ofrece además *actualmente* en cada misa, siempre que su sacerdote legado pone ministerialmente la acción sacrificial. Porque, conociendo Cristo *actualmente, por su ciencia de visión y por su ciencia infusa*, las oblaciones y acciones sacrificales de sus ministros y sacerdotes, que actúan en nombre de Él, no puede menos de *quererlas actualmente*; y por esto, perdurando su única oblación y conociendo actualmente las acciones ministeriales de sus sacerdotes, quiere *actualmente, sin interrupción, la eficacia de estas acciones*, sin que por otra parte necesariamente tengan que multiplicarse los actos de su voluntad.

Cualquiera que sea la teoría que se adopte, Cristo quiere virtual o actualmente la eficacia de las acciones sacrificales puestas por sus sacerdotes, y ofrece virtual o actualmente siempre que éstos ofrezcan y sacrifiquen. Luego lo que Cristo virtual o actualmente hace en la misa depende de lo que haga el sacerdote en cuanto tal; y la gloria de Dios por razón de lo que hace Cristo en la misa (en cien misas separadas o en la concelebración de cien sacerdotes), dependerá de lo que hagan los sacerdotes como ministros suyos, es decir, dependerá de la segunda razón, que pasamos a estudiar.

2.º *La gloria de Dios en la misa por lo que hace el sacerdote en cuanto tal.* El sacerdote, en cuanto tal, obra propia, formal y específicamente en la misa, poniendo la oblación y la acción sacrificial, la que le compete a él ministerialmente y como causa instrumental subordinada a la principal, que es Cristo.

Y creemos que no cabe decir que estas acciones sacrificales de los sacerdotes es como si no tuvieran moralidad propia y que sólo tienen la que les viene de la obla-

ción y acción sacrificial de Cristo; algo así como se dice que los actos externos no tienen propia moralidad, sino que la reciben del acto interno (78). Porque nos parece evidente que las acciones sacrificales de estos sacerdotes no son sólo acto externo, ni proceden libremente sólo por la libertad de Cristo, sino que son también acciones libres personales del sacerdote y, por consiguiente, con propia moralidad; aunque sean acciones vicarias de Cristo. Como tienen su mérito personal y valor las acciones de un legado, aunque se consideren y sean en la estimación moral acciones del Rey que le envía.

Esta acción del sacerdote es la que, de parte de él, glorifica a Dios, porque implica una exigencia de que Cristo mismo obre en la misa su propia oblación e inmolación. Ahora bien, esta acción sacerdotal, específica del sacerdote, de oblación e inmolación de la víctima, la realiza el sacerdote tanto en la misa que celebra solo en particular, como en la misa que concelebra con los demás. Porque si se trata de una concelebración sacramental (que es de la que venimos hablando), aunque ofrezcan los concelebrantes como un *todo moral*, hay físicamente tantas oblationes y acciones sacrificales, poderosas de por sí para transubstanciar el pan y el vino y para inmolar a Cristo, cuantos son los sacerdotes que consagran válidamente el pan y el vino. Luego la gloria de Dios que se sigue de la acción sacerdotal de ofrecer y sacrificar, lo mismo se da en las cien misas celebradas separadamente que en la misa celebrada por cien sacerdotes.

3.º *La gloria de Dios en la misa por la representación del sacrificio de la cruz.* Pero hemos de examinar todavía el tercer punto, que es la gloria de Dios, que se sigue de la misa, por razón de la real representación, objetiva y sacramental, del sacrificio de la cruz; prescindiendo, por el momento, de los actos internos de Cristo, que ya hemos considerado anteriormente (n. 1.º).

Es sabido que en la doble consagración del pan y del

(78) K. RAHNER, *Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi*, «Zeitschrift für katholische Theologie», 77 (1955) 98, 99.

vino, aunque por vía de concomitancia el Cuerpo consagrado de Cristo esté con su Sangre, y la Sangre consagrada esté con el Cuerpo, sin embargo, por la fuerza de las palabras de la consagración, que tienden a poner la Sangre de Cristo separadamente del Cuerpo de Cristo, se da una representación del sacrificio y muerte de Cristo, representación real y objetiva, aunque incruenta y sacramental. Pues bien, en cada misa celebrada aisladamente se da esta representación del sacrificio de Cristo; y, si se celebran cien misas, habrá cien representaciones reales y objetivas del sacrificio de Cristo, que se multiplican multiplicando la doble consagración de pan y vino, que son distintos en cada misa. Cuando la misa es concelebrada, la materia de pan y vino que se consagra por todos es la misma, y así parece que entonces no hay más que *una única representación del sacrificio* de Cristo, si se atiende a la materia única de pan y vino consagrados.

Ahora bien, la representación del sacrificio de Cristo, *en cuanto tal representación*, glorifica a Dios en la medida que pueda ser vista y considerada por las criaturas racionales. Sabemos, en efecto, que la gloria de Dios formal, la *clara notitia cum laude* (el conocimiento de Dios con la alabanza de Dios), supone el conocimiento que las criaturas racionales tienen de las cosas divinas y de las cosas de este mundo que refieren a Dios. Supone, por consiguiente, que hay espectadores y que por medio de aquella representación se mueven a devoción y alabanza de Dios. Según sea, por consiguiente, la representación del sacrificio de la Cruz, según que pueda influir para darles noticia de las cosas divinas, a saber, para infundirles o avivarles la idea del sacrificio obrado en la Cruz, y para elevarlos así a la devoción y entrega a Dios, así en ese tanto esas representaciones del sacrificio de la Cruz promoverán la gloria divina en las almas.

Pero acude en seguida la pregunta: ¿Qué es lo que promueve más el conocimiento actual del sacrificio de la cruz y la consiguiente devoción de las almas y su entrega a Dios, *una representación* del sacrificio de la Cruz, o *tres, cuatro, cien representaciones* del sacrificio de la Cruz?

¿Una sola misa concelebrada o tres, cuatro, cien misas celebradas separadamente?

Es evidente que, si los hombres no pueden reunirse para asistir a la representación del sacrificio de la Cruz, en un mismo lugar y a una hora determinada, entonces el conocimiento actual del sacrificio de la Cruz no se promoverá en ellos sino multiplicando estas representaciones reales, multiplicando las misas a distintas horas y en los sitios e iglesias convenientes. Parece que lo exige la mayor gloria de Dios, que se sigue de esa representación del sacrificio de Cristo, para que puedan asistir el mayor número posible de fieles. La necesidad pastoral de las almas es entonces criterio para multiplicarlas en diferentes lugares y a diferentes horas.

Pero si se trata de los fieles que acuden a un mismo lugar, donde se celebran a la vez, a la misma hora, diferentes misas separadas, ¿qué es lo que promoverá más el conocimiento actual del sacrificio de Cristo y la devoción de los fieles? ¿Será una sola representación del sacrificio de Cristo, realizada convenientemente en un solo altar; o bien la multiplicación de estas representaciones en diferentes altares laterales? ¿Será una sola misa celebrada convenientemente en altar céntrico y visible, o serán cinco, diez misas... celebradas a la par en altares diferentes?

Creemos que no se puede contestar de una manera simple y taxativa o terminante, con una respuesta que valga para todas las situaciones y para todos los individuos.

Pero podríamos explicar nuestro pensamiento con una comparación. ¿Qué es lo que influye más para suscitar y mantener la idea de la Pasión de Cristo, dentro de un aula y a una hora determinada: un solo crucifijo, que puede ser grande, artístico, bien centrado y visible para todos los presentes, o bien 5, 6, 10 ó más crucifijos con que se adornen simultáneamente las paredes de aquella aula? Si el crucifijo es grande, artístico, bien colocado y centrado, bien iluminado y visible para todos, tal vez un solo crucifijo consiga el efecto de despertar en el

ánimo la idea de la Pasión de Cristo y de moverlo a devoción, mejor que la multiplicidad de crucifijos puestos en derredor.

Por esto el problema de la gloria de Dios que se sigue de la multiplicidad o unicidad de misas, *en cuanto que son una representación de la Pasión de Cristo*, parece que depende de la manera cómo se celebren estas misas, según su aptitud para concentrar la atención del pueblo fiel y elevarlo a la consideración del sacrificio y misterio de la Cruz. En definitiva, dependerá de la actitud que tenga la manera de celebrar la misa en orden a excitar la devoción de los fieles.

Y esta aptitud se comprende que puede ser y es diversa según sea la cultura religiosa de los fieles, las circunstancias del lugar y de los tiempos. Tal vez no pocos fieles se muevan más a devoción con una representación única, bien realizada mediante la concelebración, que no con muchas representaciones.

RESUMEN

Por esto, y resumiendo, en el problema que nos ocupa, si es de mayor gloria de Dios celebrar cien misas separadamente (cuando no urgen razones pastorales para comodidad en la asistencia de los fieles), o bien una sola misa concelebrada sacramentalmente por cien sacerdotes, nos parece que es *la misma gloria de Dios*, si se atiende a la oblación de Cristo y a las oblaciones y acciones sacrificales de los sacerdotes, tanto en un caso como en otro. Si se atiende a la representación del sacrificio de Cristo, la gloria de Dios (supuesto que no urgen razones pastorales para multiplicar las misas separadamente) dependerá de la aptitud que tenga la manera de celebrar la misa o las misas para excitar el recuerdo de la Pasión y mover a devoción. Y admitimos que el fruto en los fieles asistentes depende ordinariamente de esta devoción y disposición con que asisten.

El preferir una u otra forma de celebración, depen-

derá en definitiva de la mayor o menor devoción que con ello se cause, tanto en los sacerdotes concelebrantes como en el pueblo fiel. Porque según sea esta devoción, será el aumento de gracia en los sacerdotes y en el pueblo, y con ella el aumento de la gloria de Dios que de ahí se sigue.

Se comprende que la mayor o menor devoción que causen determinados medios, puede ser producto de factores subjetivos y diversos en los individuos y en los pueblos, tal vez por defecto de preparación, de cultura y de educación religiosa conveniente. Un mismo pueblo y un mismo individuo preferirán probablemente medios diversos según sean las circunstancias de los tiempos.

Por esto la decisión última, que mide previamente las circunstancias del lugar y de los tiempos, es cuestión disciplinar y de oportunidad, que toca a los sagrados pastores; en este caso, según el Derecho vigente, toca a la decisión de la Santa Sede.

Algunos mirarán como ideal realizable, si no para cada día ni para cada semana o mes, sí en algunas ocasiones para excitar más su propia devoción y el pensamiento de su unidad, la asamblea o congregación de los sacerdotes (mientras no lo exijan razones pastorales de utilidad para los fieles), en torno a sus obispos o, según los casos y lugares, ellos mismos, reunidos entre sí. Ven de hecho en las actuales ocasiones de concelebración: en la consagración episcopal de un nuevo Prelado, en la misa concelebrada por los neopresbíteros con el obispo ordenante, en las concelebraciones de rito oriental, y nominalmente en la que tuvo lugar el Año Santo 1950 en San Pedro de Roma, por obispos orientales, presididos por Pío XII, un recuerdo magníficamente representado del sacrificio único de Cristo, una expresión armónica y jerárquica del sacerdocio único y de la paternidad cristiana en Cristo. Para decirlo con palabras de Santo Tomás, a propósito de la concelebración: «Eucharistia est sacramentum unitatis ecclesiasticae, quae attenditur secundum hoc quod multi sunt unum in Christo» (La Eucaristía es el sacramento de la unidad de la Iglesia, que se

considera en cuanto que muchos son uno en Cristo) (79). Y no pocos recordarán con gusto la manera cómo San Ignacio de Antioquía exhortaba a los Filadelfenses: «Procurad usar una sola Eucaristía [o celebración litúrgica], porque una es la carne de Nuestro Señor Jesucristo y uno es el cáliz en unidad de su sangre, uno es el altar, así como es uno el obispo con el colegio de los presbíteros y con los diáconos, mis consiervos; para que lo que hagáis lo hagáis según Dios» (80). Como Cristo reunido con sus Apóstoles y con sus discípulos, así el obispo con sus sacerdotes y los fieles. Como las cuerdas adaptadas a la cítara, así los presbíteros con su obispo, según el mismo Ignacio de Antioquía veía el cuerpo presbiteral de los Efesios, «digno de Dios», como escribe. Por lo cual—continúa—de su armonía y caridad concorde brotaba un himno en loor de Jesucristo (81).

(79) *Summa Theologiae*, 3, q. 82, a. 2, 3m.

(80) *Ad Philadel.*, 4; FUNK, *Patres apostolici*, 1, 266.

(81) *Ad Ephesios*, 4, 1; FUNK, *ibid.*, 1, 216.

CAPÍTULO VI

PIEDAD LITURGICA Y PIEDAD PERSONAL

El problema de las relaciones entre la piedad litúrgica, comunitaria, y la piedad privada, personal, al que hemos aludido ya en el capítulo IV, ha sido nuevamente planteado hace pocos años (1959) en un libro de Jacques y Raïsa Maritain, *Liturgie et Contemplation* (1), que puede servir de introducción al tema enunciado. Con este libro han vuelto a sacudirse y a oscilar en el ambiente diferentes pensamientos en torno a las mutuas relaciones entre Liturgia y Contemplación. La contemplación—se dice—es el fin al que está ordenada la Liturgia y al que debe efectivamente conducir. Nadie lo niega, pero con frecuencia los promotores bien intencionados del movimiento litúrgico pierden de vista el contacto directo e insustituible del alma con Dios. La Liturgia halla en la contemplación su coronamiento. Y los que desvían a las almas de la contemplación en nombre de la Liturgia, son sin quererlo los grandes enemigos de la misma liturgia. Una cierta soledad y el recogimiento son necesarios, y aun insustituibles, para que sea posible al alma ejercitar sus facultades superiores e interiores. La razón es clara: vivir la liturgia no implica tanto la participación material y visible en las ceremonias del culto como una comunión de lo más profundo de nuestro ser con la oración de la Iglesia (2).

(1) Collect.. *Présence chrétienne*, París, Desclée de Brouwer.

(2) Puede verse este resumen de ideas en «Manresa» 33 (1961) 77.

Se comprende que este libro haya suscitado una serie de comentarios que quieren ser examen de conciencia y aclaraciones y precisiones sobre las diferentes actitudes que se pueden adoptar (3).

Me parece que en este problema y aparente antinomia todo está en saber conjugar armónicamente las exigencias de la piedad comunitaria, eclesial, oficial, litúrgica, con las exigencias de la piedad personal, privada, ascética y mística del individuo. Y para poderlas conjugar, lo primero es conocer estas exigencias.

Una vez conocidas, debe poderse encontrar una fórmula o varias fórmulas para concertar en armonía ambas espiritualidades. No sólo por la equipolencia substancial que debe reinar entre las auténticas *escuelas de espiritualidad*, si realmente conducen de hecho a la perfección (4), sino también porque ha habido santos que han acentuado, unos, la espiritualidad litúrgica, y otros la personal, sin prescindir totalmente los de una tendencia de las notas de la otra tendencia. Además, porque desentenderse una espiritualidad de la otra sería exagerar y extremar las cosas y estaría condenado a la polémica, a los desgastes, por rozamiento y, por lo menos, a un relativo fracaso.

Valores de la piedad litúrgica

Doy por supuestos los valores selectos que hay en la piedad litúrgica. Han sido, ya ponderados por egregios publicistas, y de ellos yo mismo tuve la satisfacción de ocuparme en diferentes conferencias hace veinte años, publicadas bajo el título *La Liturgia en la espiritualidad contemporánea* (5). Después de recorrer la génesis e historia del llamado movimiento litúrgico, procuraba analizar y

(3) Las resumen *L'ami du clergé*, 29 septiembre 1960, pp. 564-566, «Manresa», *ibid.*, pp. 77-78.

(4) Lo tratamos largamente en nuestro artículo *Escuelas de espiritualidad*, publicado en «Estrella del Mar» (Zaragoza) 39 (enero 1959) 16-20.

(5) «Manresa», 15 (1943) 19-33.

exponer las características y los valores de la espiritualidad litúrgica, características y valores que ahora sólo voy a enunciar:

1. No es una piedad individualista, sino *corporativa, social, eclesial*. No es, por tanto, una piedad egocéntrica, sino *cristocéntrica*.

2. Con esta piedad corporativa *se aseguran las actitudes fundamentales de la vida espiritual*. La Iglesia enseña con la Liturgia un camino seguro y una espiritualidad común y adaptable al común de los fieles. Con el contenido integral de las oraciones litúrgicas encontramos *la totalidad de las verdades dogmáticas* que pueden satisfacer las necesidades todas de la masa de los creyentes. Recordemos la frase de Pío XI a Dom Capelle, el abad benedictino de Mont César: «La Liturgia es el órgano más importante del magisterio ordinario de la Iglesia. No es la didascalía de tal o de cual. Es la didascalía de la Iglesia» (6). La riqueza de contenido en las oraciones litúrgicas es *susceptible de gamas y matices variadísimos* en la flexibilidad y adaptación a las necesidades espirituales de cada individuo.

3. La Liturgia *fomenta no sólo la oración de súplica; también la oración latréutica y la eucarística*. La tónica fundamental es la *Eucharistia*, la acción de gracias.

4. La Liturgia *orienta la actividad del hombre hacia la recepción de los sacramentos*, que producen la gracia *ex opere operato*, y *hacia los sacramentales* que la producen *ex opere operantis Ecclesiae*. Con ello se acentúa la nota objetiva, *óntica* de la piedad, y la hace participar de la gracia divina de una manera bien eficaz y segura, para producir germen de vida sobrenatural que tiene que florecer y dar fruto.

5. En la Liturgia romana, con sus formas correctas, medidas, *no se deja rienda suelta al sentimiento de modo que degenera en sentimentalismo o falso misticis-*

(6) Cfr. B. CAPELLE, *Le St. Siège et le mouvement liturgique*, publicado como apéndice de *Cours et conférences des semaines liturgiques*, tome XIV: *Le vrai visage de la Liturgie* (Mons. 1937), Lovaina, pp. 256, 258.

mo. Predomina el *logos* sobre el *pathos*, con equilibrio y aticismo.

Estos son, en resumen, algunos de los valores que descubríamos en la piedad basada en la Liturgia.

Y el valor supremo a donde tiende la Liturgia es a hacernos vivir el *misterio pascual*, a asociarnos a la muerte y resurrección de Cristo, para morir con Él e inmolar-nos con Él, mortificando nuestras concupiscencias, y resucitar con Él viviendo la vida de la gracia.

Es también necesaria la piedad personal

Por magníficas que sean las características de esa piedad litúrgica, todavía es claro que supone y necesita el auxilio de la piedad personal.

Y en primer lugar, *para llegar a penetrar y sentir y gustar la misma Liturgia*. Se ha notado el peligro de puro esteticismo o de arcaica erudición y trasposición arqueológica que el movimiento litúrgico ha podido acarrear en algunos individuos o en algunas partes. Será donde la Liturgia no ha sido comprendida con toda su profundidad espiritual o con toda su actualidad permanente en sus puntos esenciales. Pero si la Liturgia ha sido rectamente penetrada, distinguiendo bien entre lo que tiene de esencial y lo que es accidental; si además la meditación la ha mirado y considerado con cariño; si el alma en su oración ha llegado a sentirla y a gustarla y saborearla, entonces los rezos, fórmulas y acciones litúrgicas, aparte de su valor que les corresponda como acciones de Cristo y de la Iglesia, llevarán también aquella savia que proviene de la participación interna, profunda y devota del liturgo y del pueblo que le acompaña. Entonces, por ejemplo, no se aprovecharán las mismas ceremonias, para hablar de manera disimulada lo que tal vez no hace al caso. Habrá interioridad, y la acción externa no estorbará, antes ayudará para lo principal, que es el interiorizarse y asociarse a Cristo Sacerdote con profunda participación interior. Las ceremonias de la Liturgia estarán muy lejos de ser

hojarasca seca que se desprende y cae del árbol, porque éste no tiene vigor y savia interior.

Hemos sabido que el cardenal Merry del Val exhortaba a los canónigos de la Basílica de San Pedro a realizar sus funciones y servicios corales—y él era en esto dechado perfecto—con aquella dignidad, medida y devoción que convenía en sí misma. Pero—inculcaba—era también muy de tener presente por razón de los visitantes venidos de todo el mundo que los contemplaban, y podían llevarse una impresión ingrata de lo que no hubiera estado convenientemente realizado en las funciones del primer templo de la Cristiandad.

Es otro el aspecto y la impresión que producen las ceremonias cuando el oficiante entiende lo que hace, e internamente se asocia a lo que hace, y siente y vive lo que hace; y otra la impresión cuando actuando de modo mecánico o rutinario no ha calado en el sentido de lo que hace, ni lo ha vivido, ni menos lo siente actualmente. Con naturalidad y sin ápice de afectación, sin posturas o gestos exóticos, sin solemnidad estudiada, la inteligencia de los ritos y la auténtica y humilde devoción se da a conocer, y, por otra parte, con aquella sobriedad conveniente a quien sabe que está en público y tiene también cierto pudor filosófico de descubrir la intimidad de sus sentimientos.

En segundo lugar, es también necesaria la piedad personal, porque aunque el campo de todo lo que se llama Liturgia y oración litúrgica es tan vasto, sin embargo, *no ocupa todo el campo de la vida interior*. Hay que huir de la exageración del *panliturgismo*. Además de la oración oficial, que es la litúrgica, subsiste el consejo del Señor, Maestro indiscutible de oración y vida espiritual, que atacando la hipocresía y la vanidad de los que gustaban de mostrarse y orar en público, sin condenar la oración pública, que tantas veces se recuerda en la Sagrada Escritura, admite también y aconseja la oración privada: «*Tú, cuando te pongas a orar, entra en tu aposento y, retirado, cierra la puerta y ora a tu Padre, que está en lo escondido; y tu Padre, que ve todo lo escondido, te premiará*»

(Mt 6, 6). Son los derechos del recogimiento, aun del exterior, que a sus tiempos son psicológicamente necesarios para vigorizar la vida interior.

Algunos ascetas han acomodado la frase que, por Oseas (2, 14), Yahvé dirige a Israel, la esposa infiel: *Ducam eam in solitudinem et loquar ad cor eius* (la llevaré a la soledad y le hablaré al corazón). El sentido literal en este caso es el de llevar a Israel al desierto, como cuando Israel era niño todavía (Os 11, 1-4) y no conocía los dioses extranjeros y era fiel a Yahvé. Así quería Dios en el desierto hacerle entrar dentro de sí y llevarle al arrepentimiento de sus infidelidades, hablándole al corazón. Pero las palabras de Oseas son susceptibles de fácil acomodación para mostrar cómo Dios habla en la soledad, y en ella se hace oír su voz.

Por esto, aun para los mismos actos litúrgicos en que participa el pueblo, hay expresiones que indican (y hoy las nuevas rúbricas lo subrayan) un rato de oración en particular: *Oremus Flectamus genua...*

Además, la vida de oración no debe limitarse a la oración común o a la oración oficial. *Hay que orar sin intermisión*, según el consejo paulino (1 Tes 5, 17).

Por esto no es de extrañar que en el mismo Concilio Vaticano II se haya reconocido la necesidad de las disposiciones personales y de la cooperación de los fieles para no recibir en vano la gracia de la Liturgia, antes la aprovechen con una participación conscia y fructuosa. También son del Concilio los pensamientos que indican que se debe cultivar la piedad aun fuera de los actos litúrgicos, y que se aprueban y recomiendan los ejercicios de devoción privada, siempre que se acomoden a las normas de la Iglesia, y sobre todo si la misma Santa Sede los aprueba o manda; como sería por prescripciones del Derecho o por recomendaciones y alabanzas concediendo indulgencias.

Por lo demás, la misma encíclica *Mediator Dei*, al promover el movimiento litúrgico encauzándolo por los seguros cauces del dogma y de la auténtica ciencia litúrgica,

tuvo buen cuidado de recalcar la legitimidad y conveniencia de la piedad privada.

«Al tratar de la auténtica y verdadera piedad—decía el Papa Pío XII—hemos afirmado que *entre la Liturgia y los otros actos de piedad*—siempre que estén rectamente ordenados y tiendan al justo fin—*no puede haber verdadera oposición*, antes, al contrario, hay algunos ejercicios piadosos que la Iglesia recomienda grandemente al clero y a los religiosos.

Ahora bien, queremos que el pueblo cristiano no sea tampoco ajeno a estos ejercicios. Estos son, por hablar tan sólo de los principales, la meditación de temas espirituales, el examen de conciencia, los retiros espirituales, instituidos para reflexionar más intensamente sobre las verdades eternas; las visitas al Santísimo Sacramento y las oraciones peculiares en honor de la bienaventurada Virgen María, entre las cuales sobresale, como todos saben, el rosario.

A estas múltiples formas de piedad *no pueden ser extrañas la inspiración y la acción del Espíritu Santo*; en efecto, ellas, aunque de manera distinta, tienden a convertir y dirigir a Dios nuestras almas, a purificarlas de los pecados, a animarlas a la consecución de la virtud y, por último, a estimularlas saludablemente hacia la verdadera piedad, acostubrándolas a la meditación de las verdades eternas y haciéndolas más adaptadas a la contemplación de los misterios de la naturaleza humana y divina de Cristo. Y, además, infundiendo intensamente en los fieles la vida espiritual, los disponen a participar en las sagradas funciones con mayor fruto y evitan el peligro de que las oraciones litúrgicas se reduzcan a un vano ritualismo» (7).

En definitiva, lo que importa dentro de la verdadera y sólida piedad es *la salvación y perfección del alma*, y éste es punto personal y *cuestión personal de cada uno*. Lo que se salva es el individuo, aunque ciertamente se salva en Cristo y en su Cuerpo místico, al que pertenece, por lo menos *in voto*. Por esto lo verdaderamente impor-

(7) Act. Apost. Sedes, 39 (1947) 583-584.

tante es vivir en gracia de Dios y que los fieles vivan sobrealundantemente en esa gracia y amistad de Dios.

No hay que hacerse ilusiones. Para vivir en gracia y para estar siempre dispuesto a conservarla, lo que importa es *arraigar hondamente en el alma el santo temor de Dios*, que es principio de la sabiduría (Ps 110, 10) y *el ferviente amor de Dios* que solicite y esclavice la atención del hombre interior a las altas y puras regiones del espíritu y lo haga vivir en atmósfera de elevación y de entrega a Cristo y a las almas. Es menester *aquel ascetismo que recomendaba San Pablo*: «¿No sabéis que en las carreras del estadio todos corren, pero sólo uno gana el premio? Corred, pues, de tal manera que lo consigáis. Todo atleta se abstiene de muchas cosas, y esto por una corona corruptible, nosotros por una incorruptible. Yo, por mi parte, corro, no como a la ventura, no como quien azota el aire, sino que castigo mi cuerpo y lo esclavizo, no sea que, después de haber predicado a los demás, sea yo descalificado» (I Cor 9, 24-27).

Siempre llevaba en su cuerpo el estado de muerte de Jesús, *la mortificación de Jesús*, a fin de que también la vida de Jesús se manifestara en su cuerpo (2 Cor 4, 10).

San Pedro, por su parte, avisa a los cristianos lo que repetimos todas las noches en Completas: «*Estad despiertos y vigilad. Porque vuestro adversario el diablo, como león rugiente, merodea buscando a quien devorar. Resistidle fuertes en la fe*» (I Pet 5, 8-9).

Influjo del «opus operatum» y del «opus operantis»

La conjugación de los elementos litúrgicos con los elementos de la piedad y ascetismo privados, que debe reinar en la vida espiritual, suscita en el teólogo el problema de la eficacia que se debe atribuir al *opus operatum* de los sacramentos, fuente muy principal de la vida litúrgica, y al *opus operantis* de la acción personal, en orden a conservar y nutrir la vida de la gracia y la vida espiri-

tual. No es la primera vez que tratamos este asunto (8).

Para enmarcar bien el problema, pongámoslo en dos casos extremos bien caracterizados. ¿Qué es lo que aumentará más la gracia y qué es lo que ayudará más para conservarla, pongamos para hablar en concreto, en un joven ardiente que por su profesión y género de vida social tiene que vivir entre continuos peligros e incentivos de pecado? ¿Será una comunión que (por hipótesis que ahora hacemos con el fin de precisar los casos extremos del problema) la recibe ciertamente en gracia, pero de modo rutinario y sin ninguna preparación, con una acción de gracias totalmente descuidada o nula, para salir de la iglesia apenas ha recibido la comunión; en fin, lo estrictamente necesario para que la comunión produzca su gracia *ex opere operato*? O bien, ¿será más eficaz para conservar la amistad divina el auxilio de la misma gracia de Dios, conseguido mediante el esfuerzo ascético y el *opus operantis*; queremos decir, mediante el trabajo positivo y esforzado de exámenes diarios de conciencia, meditación y oración diaria (aunque sea por solo un cuarto de hora) con la renovación del propósito de no ofender a Dios y de huir de las ocasiones y peligros, con la consideración de los novísimos o de la Pasión del Señor, con oración frecuente al Señor durante el día, con entrega al propio trabajo y al servicio y bien espiritual de sus prójimos... con una dirección espiritual sabia y prudente, deseada y buscada sinceramente, con ejercicios anuales en que más a fondo por unos días se recapaciten las verdades eternas, que mueven al temor y al amor de Jesucristo...? ¿Qué será más eficaz en esos casos extremos que hemos puesto del problema, el *opus operatum* del primero o el *opus operantis* del segundo?

Si quisiéramos medir la cantidad de gracia que se recibe en cada uno de estos casos, para atender a la energía potencial de la gracia en el alma, o a la gracia acumulada por el *opus operatum* o por el *opus operantis*, hemos de

(8) Cfr. *La comunión y la vida de la gracia*, en «Estudios del IV Congreso eucarístico nacional, celebrado en Granada (1957)», pp. 61-64.

confesar que no tenemos módulos para medir esa gracia adquirida. La Teología no conoce la manera de medir matemáticamente la *cantidad* de gracia producida *ex opere operato*, ni tampoco *cuánta* gracia se ha producido en determinadas circunstancias *ex opere operantis*. Por este camino no podemos dar solución a la pregunta teórica que hemos formulado.

La solución, si hay alguna, parece que la hemos de buscar por lo que dé la experiencia.

Se podría comenzar preguntando qué elementos de solución puede darnos la historia de la piedad a través de los siglos. ¿Qué pasaba cuando la comunión no tenía la frecuencia de hoy, ni con mucho, y ni siquiera en las mismas Ordenes religiosas? Y si admitimos, por otra parte, que en estas Ordenes religiosas, al menos por la mayor parte de sus miembros, se ha conservado mejor la gracia santificante, según aquel dicho de San Bernardo: que en esta clase de vida «se vive más puramente, se cae más raramente, se levanta uno más velozmente, se procede con más cautela...» (9), ya se deja entender la parte tan capital que para esa conservación de la gracia tenía la vida ascética y monacal, todo el *opus operantis* de la oración coral y de la oración privada y de una vida abnegada en servicio del prójimo.

Cuando ha habido, en circunstancias extraordinarias de persecución o de dificultad, la imposibilidad de recibir los sacramentos, todavía ha sido posible conservar la gracia mediante la tensión ascética que con la gracia actual y habitual y el *opus operantis* podía desarrollarse.

Si nos quisiéramos servir también de lo que parece dar la experiencia de la dirección de las almas, y sólo queremos servirnos ahora de lo que manifiestan los dichos *públicos* de directores experimentados (10), prescindiendo de otras experiencias de índole privada: entonces parece que deberíamos dar la preferencia en orden a la con-

(9) «Nonne haec religio sancta, pura et immaculata, in qua homo vivit purius, cadit rarius, surgit velocius, incedit cautius...» *Hom. in Mat.* 13, 45; ML 184, 1131.

(10) Cfr. A. AYALA, S. I., *Consejos a los jóvenes*, 2.ª parte, «Para vivir en gracia, meditación diaria», *Obras completas* (Madrid, 1948) I, 767-768.

servación de la gracia al *opus operantis* y al esfuerzo con la gracia y en la gracia de una generosa vida ascética con oración, meditación, exámenes, propósitos motivados, huida valiente de ocasiones, penitencias, etc., que no al *opus operatum* de un mero recibir la comunión válida y fructuosamente según la hipótesis extrema de escasa o nula preparación y acción de gracias que al principio hicimos.

Pero en esto, que puede parecer chocante, será fácil llegar a una solución armónica. Porque lo mejor y lo más adecuado será la unión de los dos medios, el *opus operatum* de la comunión sacramental válida y fructuosa, y el *opus operantis* de la preparación y acción de gracias conveniente según la calidad de las personas. Por otra parte, si el fruto de los sacramentos depende, según la opinión general (11), entre otras cosas, de la disposición del sujeto que lo recibe, esto equivale a decir que depende de la capacidad producida por la preparación con que se acerca el individuo.

Cuando la comunión se recibe con aquella preparación causada siguiendo la santa misa y con el ofrecerse a Dios con Cristo en la misa; cuando se recibe la comunión con este espíritu connatural a ella, que es el de la inmolación con Cristo, y se agradece con los auténticos actos de caridad y de servicio, entonces en la comunión se dará la convergencia del *opus operatum* y del *opus operantis* y producirá aquellos frutos ubérrimos que puede producir.

Armonía de la piedad litúrgica con la personal

La conjugación armónica de los actos litúrgicos y de los ejercicios de la piedad privada es la resultante final que se percibe como doctrina de la Carta Magna del movimiento litúrgico, la encíclica *Mediator Dei*: Pío XII, después de enumerar y alabar los principales ejercicios de la piedad privada, dejó escritas las siguientes palabras:

(11) Cfr. *Concilium Tridentinum, Decretum de iustificatione*, c. 7: DENZINGER, *Enchir. symbolorum*, n. 799.

«No os canséis, pues, venerables Hermanos, según vuestro celo pastoral, de recomendar y fomentar estos ejercicios de piedad, de los que sin duda se derivarán saludables frutos al pueblo que os ha sido confiado. Sobre todo, no permitáis—como algunos pretenden, bien con la excusa de una renovación de la Liturgia, bien hablando con ligereza de una eficacia y dignidad exclusiva de los ritos litúrgicos—que las iglesias estén cerradas durante las horas no destinadas a las funciones públicas, como ya sucede en algunas regiones; que se descuiden la adoración y la visita al Santísimo Sacramento; que se aconseje, en contra de la confesión de los pecados hecha con la única finalidad de la devoción, o que se descuide, especialmente entre la juventud, hasta el punto de languidecer, poco a poco, el culto de la Virgen, Madre de Dios, que, como dicen los santos, es señal de predestinación. Estos son frutos envenenados, sumamente nocivos a la piedad cristiana, que brotan de ramas infectadas de un árbol sano; por esto es necesario cortarlas, para que la savia del árbol sólo pueda nutrir frutos agradables y óptimos.

.....

Orientad, pues, vuestra actividad de modo particular para que muchísimos fieles, no sólo del clero, sino también seglares, y especialmente los pertenecientes a las sociedades religiosas y a las ramas de la Acción Católica, tomen parte en los retiros mensuales y en los ejercicios espirituales realizados en determinados días para fomentar la piedad. Como hemos dicho más arriba, estos ejercicios espirituales son utilísimos e incluso necesarios para infiltrar en las almas la verdadera piedad y para formarlas en la santidad de tal modo que puedan obtener de la Sagrada Liturgia más eficaces y abundantes beneficios (12).

Y es curioso que alabando el Papa la práctica de los ejercicios espirituales, venga a alabar, aprobar y recomendar nuevamente los ejercicios de San Ignacio, precisamente en una encíclica sobre la Liturgia.

(12) Act. Apost. Sedis, 39 (1947) 584-585.

«Es cosa notoria—dice—que los ejercicios espirituales, según el método y pauta de San Ignacio fueron plenamente aprobados y consistentemente recomendados por nuestros predecesores por su admirable eficacia, y Nos también, por la misma razón, los hemos aprobado y recomendado, como ahora con mucho gusto los aprobamos y recomendamos» (13).

No es este el momento de estudiar las relaciones entre la Liturgia y los ejercicios de San Ignacio, considerando la parte que corresponde a la Liturgia dentro de las doctrinas y actividad propia de los Ejercicios, ni tampoco sería éste el tiempo para estudiar el pensamiento ignaciano acerca de la Liturgia y el momento que en la vida espiritual le han atribuido sus discípulos más caracterizados. Todo esto lo hemos publicado hace ya muchos años, recién aparecida la *Mediator Dei*, y en el año 1948, centenario de la primera aprobación pontificia del librito ignaciano (14). Nuestras conclusiones eran y siguen siendo las de la armonía que no sólo puede, sino que debe reinar entre la espiritualidad litúrgica comunitaria y la privada y personal.

Por lo demás, si se entiende la vida litúrgica en su amplio y verdadero sentido, que comprende el acercarse a los sacramentos y, por tanto, también al de la penitencia y comunión, y participar en el santo sacrificio, ya se ve —porque es muy conocida—la parte de San Ignacio (15) y de otros santos y beatos, como Juan de Avila, en promover la comunión frecuente y facilitar la confesión frecuente. Por ello estos santos han atinado profundamente con lo que es vida eucarística y núcleo de la vida litúrgica en su amplio sentido.

Pero ahora que tenemos ante la vista la pedagogía o formación para la piedad comunitaria y para la piedad personal, no estará de más decir una palabra sobre la pedagogía de los Ejercicios en orden a estas clases de piedad litúrgica y privada.

(13) Act. Apost. Sedis, 39 (1947) 586.

(14) Cfr. *Liturgia y Ejercicios*, «Manresa» 20 (1948) 233-274.

(15) Cfr. J. BEGUIRIZTAIN, *El apostolado eucarístico de San Ignacio de Loyola*, Buenos Aires, 1945.

Los ejercicios, de cualquier clase y espiritualidad que sean, suelen ser un concentrado de las actividades principales del espíritu en orden a vivir intensamente durante algunos días lo más sabroso de la vida cristiana.

Los ejercicios ignacianos, que son un conjunto de operaciones espirituales, contienen y admiten los actos litúrgicos del santo sacrificio de la misa y de la participación en él, y el ejercicio de Vísperas cotidiano (16). Enseñan el aprecio de la Liturgia y del rezo coral (17), y en algún Directorio antiguo del Padre Hoffeo se indica cómo hay que instruir a los rudos que hacen ejercicios sobre la santa misa y modo de oír (18). Pero es evidente que los ejercicios ignacianos pretenden también, y sobre todo, enseñar a orar y enseñar la discreción de espíritus en la vida espiritual; pretenden orientar en el fin del hombre y de sus actividades, y darle principios de las tres vías de la vida espiritual; pretenden mostrar un camino de vida que se acomode a los planes que Dios tiene sobre cada alma; pretenden, como diría Pío XI en la *Mens nostra* (19), por las seguras sendas de la abnegación y de la extirpación de los malos hábitos, llevar el hombre hasta las más elevadas cumbres de la oración y del amor divino; pretenden enseñarle a contemplar a Dios en las criaturas y la contemplación en la acción.

Como lo dijo uno de los mejores conocedores del pensamiento ignaciano, Jerónimo Nadal, en los ejercicios se reciben (supuesto que se hagan rectamente y en el plan estrictamente ignaciano) principios y fuerza para llegar a toda perfección de oración y hasta a la sublimidad de oración (20).

En este sentido los ejercicios son pedagogía de la piedad personal. La armonización con la vida litúrgica no creo que sea difícil. Por el contrario, los ejercicios ayudarán para vivir lo cardinal de la vida litúrgica, que ha

(16) Anotación 20, *Ejercicios*, n. 20.

(17) Reglas para sentir con la Iglesia (2.^a, 3.^a), *Ejercicios*, números 354-355.

(18) Monum. Hist. S. I., *Exercitia*, pp. 995-996.

(19) Act. Apost. Sedis, 21 (1929), 704-705.

(20) *Exhortatio* 6.^a, n. 41; H. NADAL, *Commentarii de Instituto S. I.*, Romae 1962, p. 845.

de ser el vivir en gracia de Dios y asociarse al sacrificio de Cristo y recibir su gracia sacramental en la conveniente confesión y devota y preparada comunión; ayudarán, con los modos de oración que enseñan siguiendo la vida de Cristo, a acompañarle en el ciclo del año litúrgico y a gustar de las oraciones litúrgicas mediante aquel modo de orar al que adiestran en la consideración reposada de las frases de la oración hasta que el espíritu se satisfaga (21).

Las épocas del año para hacer los ejercicios e iniciarse así en la piedad intensa variarán según las preferencias y etapa espiritual de cada uno, según el enfoque que quiera dar a estos ejercicios y según las posibilidades concretas que encuentre para retirarse en períodos determinados del curso. Los espíritus son muy diversos y las posibilidades concretas del calendario anual y de las mismas casas de ejercicios son variadísimas, y difícilmente se podrá dar una norma general válida para todos.

Mientras unos preferirán vivir en retiro, en el período de la Ascensión a Pentecostés, imitando el retiro de los Apóstoles en el Cenáculo y preparándose para la venida del Espíritu Santo (también los ejercicios son una efusión copiosa del Espíritu), otros estimarán más útil para sus almas recogerse en los períodos penitenciales del año litúrgico, que son los del Adviento y Cuaresma, y no les faltará razón para preferirlos. Otros tendrán sus ejercicios en tiempo de Pasión. Acudirán, ciertamente, a las acciones litúrgicas de la Semana Santa y participarán de su espíritu, sin detrimento, antes con ventaja de aquel fruto que buscan. Otros, con gusto se retirarán en esos tiempos incoloros del año litúrgico, quiero decir, cuando no ocurre conmemoración especial. El espíritu sopla donde quiere. Y uno de los frutos de los ejercicios debe ser el mostrarse dócil a las inspiraciones de lo alto.

Para otros las ocupaciones escolares o las de su profesión no les permitirán recogerse sino en el verano o en otras vacaciones. Las casas de ejercicios tienen también su régimen y sus tandas organizadas para todo el año.

(21) *Ejercicios*, nn. 249-255; cfr. n. 76.

El fruto de vida espiritual para vivir en gracia y aprender a orar... es tan precioso que no debe dejarse escapar...

La educación o pedagogía para la piedad litúrgica es ya conocida y se insiste últimamente en ello. Esperamos también que el Concilio será una nueva llamada para esa conveniente educación de los cristianos. Por todo esto ahora nos creemos dispensados de alargarnos en nuestra exposición.

La resultante de nuestras consideraciones quisiéramos que fuese la de la armonía y conjugación de todo lo razonable que encontramos en la Iglesia. Ya pasaron los tiempos de extremismos y exageraciones. La *Mediator Dei* resolvió las dudas doctrinales categórica y auténticamente. Cuando el mar está alborotado por el choque de corrientes opuestas, se nota el oleaje y el vaivén de las olas. Lo mismo cuando en un país se abren de repente las compuertas y entran con violencia de ímpetus primeros las aguas contenidas. Son fervores de una situación nueva. Así cuando el movimiento litúrgico es reciente en un país. Pero pasa el tiempo y los choques son menos violentos; la comprensión y el panorama de las inteligencias se dilata; la vista no es tan miope y llega la paz, la armonía y la calma. Para el individuo y para toda la comunidad. Así la nave, con raudo, tranquilo y seguro navegar, avanza hasta la meta.

CAPÍTULO VII

LA POBREZA COMO TESTIMONIO

Son recientes las palabras del cardenal Lercaro en el Concilio Vaticano II (1) y de algunos otros Padres Conciliares, dentro y fuera del Concilio, pidiendo que la Iglesia mostrara más su pobreza; que se muestre más como la Esposa del Maestro pobre, que tenía y tiene sus preferencias por los pobres, y ama la sencillez. Se ha abogado muchas veces por menos atuendo y magnificencia, más simplicidad y austeridad de vida, de modo que aparezca

(1) Dijo «que la acción de la Iglesia debe estar caracterizada por la nota de la pobreza. La pobreza es el signo de la Encarnación; los profetas que la anunciaron, la Virgen que fue el instrumento, Belén que fue el escenario, llevan la señal de la pobreza. El mundo de hoy hace injuria a la pobreza de dos tercios de la humanidad. Es de desear que el esquema [*De Ecclesia*] exponga la doctrina sobre la pobreza de la Iglesia y subraye la dignidad de los pobres; porque el Concilio no puede eludir la pregunta planteada a la Iglesia por cientos de millones de pobres. Hay que proceder con sabiduría, pero sin temores ni compromisos. En consecuencia se tratará de limitar el uso de bienes materiales de la Iglesia, de modo que ésta pueda decir lo de Pedro y Juan: «No tengo oro ni plata, pero te doy lo que tengo». Que los obispos, muchos de los cuales son pobres, aparezcan como tales, para no escandalizar a los pobres. Que haya una real pobreza sacerdotal, pobreza en las Congregaciones religiosas. Si la Iglesia es fiel a la pobreza, descubrirá el método más apto para predicar íntegramente el Evangelio, mensaje de Dios, que por amor a nosotros, siendo rico, se hizo pobre». Reproducido en «*Colligite*», n. 32, 1962, p. 74, y cfr. «*Etudes*», febrero 1963, pp. 265-266. Véase también *La pauvreté dans l'Eglise*, sobre la alocución televisada del mismo Cardenal. *La Documentation Catholique*, 3 marzo 1963, col. 317-321.

mejor el verdadero rostro evangélico de la Iglesia (2) y las insignias recuerden más la paternidad en los que gobiernan que no su señorío (3).

Todo esto es reciente. Pero no es nuevo. Recordamos que ya en el Congreso Nacional de Perfección y Apostolado (1956) oímos comentar al excelentísimo señor arzobispo de Valencia que es menester *encarnarse para redimir*, que también para lograr hoy la redención de las masas alejadas de la Iglesia hace falta vivir en su ambiente, conocer sus necesidades y sentir las, hacerse como uno de ellos y experimentar sus dolores y miserias (4). Ya se entiende lo que quieren decir estas palabras. Y de hecho, hemos visto y vemos que no faltan auténticos apóstoles en la Iglesia, que habitan en los barrios pobres y viven

(2) Recordamos a este propósito las siguientes palabras de Monseñor Juan José Iriarte, obispo de Reconquista (Argentina), que dejamos en la traducción francesa que conocemos: «... Combien il est difficile pour nous, pauvres évêques de l'Eglise du Christ au XXe siècle, de faire passer ce message qui par son origine est trempé dans la pauvreté de l'Incarnation, de la Crèche et de la Croix, prêché par un ouvrier qui vivait sans même avoir de terrier comme les renards, qui lavait les pieds de ceux qu'il appelait ses «amis», qui s'exprimait dans le langage familier de la drachme perdue; message destiné aujourd'hui à des hommes d'austerité prolétarienne dont 65 pour 100 ont faim, dont une partie vit dans des favellas, des slums, des bidonvilles; qui s'appellent entre eux «camarades» et sont habitués au langage incisif et direct de leurs leaders comme à la sobriété des lignes de leurs gratte-ciel, de leurs «jets» et du short que portent leurs chefs militaires pour passer la revue; alors que nous, nous avons à donner ce message du haut des marbres de nos autels et de nos «Palais» épiscopaux, dans le baroque incompréhensible de nos messes pontificales, avec leurs étranges ballets de mitres, dans les périphrases plus étranges encore de notre langage ecclésiastique, et que par ailleurs nous allons au-devant de notre peuple revêtus de pourpre, dans une voiture dernier modèle ou un wagon de première classe, et que ce peuple vient à notre rencontre en nous appelant «Excellence révérendissime» et en pliant le genou pour baiser la pierre de notre anneau! Se libérer de toutes ces tonnes d'histoire et de coutumes n'est pas aisé. Malheur aux simplistes, qui ne voient de difficulté en rien! Gardons-nous donc de condamner ou de proposer des solutions de bon marché...» *Inform. Catholiques Internat.* (1 enero 1963, pág. última). Cfr. también las palabras de Mons. Larrain, obispo de Talca (Chile), en «Colligite», n. 32, p. 57; y las de Mons. Huyghe, obispo de Arrás, *Eglise et pauvreté*, en *La Documentation catholique*, 3 marzo 1963, col. 321-324.

(3) Cfr. «Colligite», n. 32, p. 57.

(4) Cfr. *Actas del Congreso nacional de Perfección y Apostolado* (1956), tom. I, p. 319-320.

como pobres, para ganarlos a todos para Cristo. Los llamados *Sacerdotes pobres del Prado*, por no citar más que un ejemplo, han querido predicar valientemente la pobreza con la obra, que es más eficaz que con las palabras. Y no son pocos los sacerdotes del clero secular que se preocupan de la manera de conformar más su vida con la práctica evangélica de la pobreza buscando diferentes fórmulas para conseguirlo (5).

Aun las frases que se oyen o escriben, que comentan la pobreza de los religiosos (6) son índice de una preocupación en el sentido de que el valor evangélico de la pobreza aparezca con todo su esplendor. Ni faltan escritos de los últimos años en torno a la problemática que ha suscitado la pobreza como testimonio (7). ¿Sigue siendo hoy la pobreza una manera de anunciar el mensaje de Cristo? ¿Sirve también para los tiempos de hoy la mendicidad y la pobreza de los religiosos? ¿O ha de ser más bien el trabajo propio y personal la manera de profesar el Evangelio? La dependencia que profesan los religiosos en el uso de los bienes materiales, ¿es algo superfluo o de poca monta si tiene uno asegurado ya el sustento por la comunidad? ¿Estorba la pobreza para las obras de apostolado, al menos para algunas, y en qué medida es compatible o aconsejable el uso de los medios técnicos mo-

(5) Una de ellas la vemos publicada en *ibid.*, tom. II, páginas 43-79 (*La pobreza evangélica en el sacerdote*, por Manuel González).

(6) Tales como «ellos hacen el voto y nosotros lo cumplimos». Y cfr., v. gr., L. HERNÁNDEZ, *Esa extraña virtud llamada pobreza* (IV), en «Incunable» (enero 1963), pp. 5-6; y las cartas que sobre este tema se publican en «Incunable» (marzo 1963).

(7) Ver, por ejemplo, las comunicaciones sobre las «*Canonicae et practicae quaestiones de paupertate religiosa*», en *Acta et documenta Congressus Generalis de statibus perfectionis* (Rome, 1950), I, 362-432. Asimismo, las comunicaciones sobre el voto de pobreza, en *Actas del Congreso nacional de perfección y Apostolado* (1956) III, 272-315; y en *Actas del II Congreso Nacional de Religiosos* (1961), p. 137-152, 333-379; R. BELLEMARE, *Pour une théologie to-miste de la pauvreté*, «*Revue de l'Université d'Ottawa*», 26 (1956) 137*-164*; K. RAHNER, *Die Armut des Ordenslebens in einer veränderten Welt*, «*Geist und Leben*» 33 (1960) 262-290; P. GRELOT, *La pauvreté dans l'Écriture sainte*, «*Christus*» 8 (1961) 306-330; R. RÁBANOS, *La pobreza en los salmos*, «*Confer*», 1 (1962) 37-72; y con gran precisión y competencia, M. OLLEROS, *Problèmes actuels de la pauvreté évangélique*, «*Christus*», 9 (1962) 322-339.

dermos, rápidos y eficientes, en orden a conseguir fines apostólicos?

Quisiéramos reflexionar también nosotros sobre estos problemas.

1

EN QUE CONSISTE LA POBREZA EVANGELICA

La pobreza evangélica no es otra cosa que la que se enseña en el Evangelio. Es aquella pobreza que aconsejó el Señor, como acto de *voluntario desprendimiento* en orden a conseguir la perfección espiritual, en orden a conseguir bienes superiores: «Si quieres ser perfecto...» (Mt 19, 21). Y el objeto de ese desprendimiento son las riquezas y bienes temporales. Es la *renuncia voluntaria a las riquezas* y bienes materiales: «Vende cuanto posees y dalo a los pobres» (Mt 19, 21). Es renuncia total y definitiva. Ya no hay esperanza de recuperarlos.

De ahí se sigue que, hecha esta renuncia, para subvenir a las necesidades de la vida habrá que esperar la limosna y el socorro de lo que quieran dar los fieles u otros hombres; como Cristo y los Apóstoles que habían dejado todas sus cosas (Mt 19, 27) y vivían del socorro de sus amigos, pensemos en Lázaro y Marta, o de los demás. O bien, quien haya renunciado a todo su capital, tendrá que seguir el ejemplo de San Pablo en ocasiones y vivir del propio trabajo (1 Cor 4, 12; 1 Tes 2, 9; 2 Tes 3, 8).

Esta vida de mendicidad o de trabajo no se entiende incompatible con una *módica* provisión, que sea también *previsión* para el futuro. La usaron Cristo y el Colegio Apostólico, y había entre ellos quien cuidaba de esa bolsa común (8).

Tampoco se entiende que el género de vida adoptado

(8) El uso de esta bolsa común no parece que fuera solamente para dar limosna. Leemos que los Apóstoles fueron a comprar comida en Samaria (Jn 4, 8) y algunos Apóstoles entendieron que el Señor encargó a Judas comprar comida o dar a los pobres (Jn 13, 29). Cfr. S. TOMÁS, 2, 2, q. 188, a. 7, c.

por Jesucristo haya sido el de padecer *ordinariamente* o con mucha frecuencia necesidad, de modo que tuviera que rendirse a la inacción o cubrir sus necesidades vitales con la miseria en el trato de su persona. En ocasiones padeció hambre o pobreza heroica: en su ayuno en el desierto, en la cruz, y antes en su nacimiento. Pero esto no fue lo ordinario.

Ya se ve adónde apunta el mensaje de Jesucristo en orden a la pobreza. Con la renuncia total, sin esperanza de recuperar los bienes, quiere conseguir un desasimiento del corazón de toda codicia temporal, para poner todo el tesoro y todo el corazón en el cielo. «Tendrás un tesoro en el cielo» (Mt 19, 21). A esta *pobreza de espíritu* apunta el Evangelio: «No atesoréis tesoros sobre la tierra, donde la polilla y el orín los hacen desaparecer...; atesoraos más bien tesoros en el cielo... Porque donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón» (Mt 6, 19-21).

De una manera negativa, Jesucristo da el mismo consejo, cuando expresa la dificultad de salvación para los ricos; aunque no niega la posibilidad: «En verdad os digo que un rico difícilmente entrará en el reino de los cielos. De nuevo os digo: más fácil es pasar un camello por el ojo de la aguja que entrar un rico en el reino de los cielos» (Mt 19, 23-24). A *fortiori*, por consiguiente, habrá todavía mayor dificultad para alcanzar la perfección conservando las riquezas.

Porque «no se puede servir al mismo tiempo a Dios y al dinero» (Lc 16, 13). A este dinero, que llama *mammona de iniquidad* (Lc 16, 9. 11). Es necio atesorar estos tesoros y querer descansar en ellos para comer, beber, banquetear, guardarlos para muchos años... «Insensato, esta noche te pedirán tu vida, y lo que guardabas, ¿de quién será?» (Lc 12, 17-21). El engaño y falacia de las riquezas ahoga la palabra de Dios y la hace estéril (Mt 13, 22).

Por todo esto se comprende que en la primera de las bienaventuranzas, en contraste paradójico con lo que piensa el mundo, llame *bienaventurados a los pobres* (Mt 5, 3); que debe entenderse de aquellos que de hecho no tienen bienes temporales, y por ende están desheredados

de la fortuna terrena y de los honores, y pasan humillación del mundo y tal vez injusticias... Pero en su espíritu aceptan voluntariamente esta condición (9). *De ellos es el reino de los cielos* (Mt 5, 3); ese reino, que es interior y está dentro de nosotros (Lc 17, 21), y que pedimos que venga (Mt 6, 10) en nosotros y en los demás; un reino que se poseerá plenamente en la otra vida y allí nos está preparado (Mt 25, 34). Las riquezas internas y duraderas del Reino son las que vienen con la pobreza.

Tiene la pobreza evangélica mucho de *paradoja*. Lo escribía San Pablo: En ella esá «la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, que, siendo rico, por vosotros se hizo pobre; para que vosotros fuerais ricos mediante su pobreza» (2 Cor 8, 9). Se hizo pobre para enriquecernos.

Y el obrero evangélico se hace pobre para enriquecerse a sí con los bienes interiores y para enriquecer a los demás. Es una pobreza que enriquece. Como lo expresó también San Pablo, trazando la imagen del perfecto ministro del Evangelio: «como quien padece necesidad... y enriquece a muchos; como quien nada tiene... y todo lo posee» (2 Cor 6, 10).

Los apóstoles de hecho dejaron todas las cosas. Lo dicen con satisfacción y confiados. «Hemos dejado todas las cosas y te hemos seguido. ¿Qué será de nosotros?» (Mt 19, 27). Y, en efecto, el evangelio recuerda que algunos de ellos dejaron las redes y la familia (Mt 4, 20-22; Mc 1, 16-20); y que Mateo, el publicano, oída la invitación del Maestro, dejó todas las cosas y se fue tras Él (Lc 5, 28). Jesús, con una respuesta de tenor más general, para ellos y para los demás, les asegura que todo el que dejare su casa y familia y sus campos por Él, recibirá *el céntuplo* (Mt 19, 29). Y poco antes de la Pasión, los Apóstoles pudieron atestiguar que en sus misiones nada les había faltado (Lc 22, 35).

La consecuencia de esta pobreza voluntaria por Cristo es precisamente *descansar mejor en la providencia del Padre*. Las exhortaciones a la pobreza se unen a un

(9) Cfr. ANDRÉS FERNÁNDEZ, *Vida de N. S. Jesucristo*³, Madrid, 1954, pp. 259-260.

contexto de confianza en Dios que cuida de los pajarillos, les da su sustento y no los deja morir; y viste los lirios del campo, sin que éstos trabajen ni hilen..., ¡cuánto más a vosotros, hombres de poca fe! (cfr. Lc 12, 21-31).

Equipados con esta pobreza y esta confianza en Dios, así van los Apóstoles a su misión, así a predicar la buena nueva (Mc 6, 8-9; Mt 10, 9-15; Lc 9,3; 10, 4-7). Comerán lo que se les ponga. El operario es merecedor de su sustento. Y los que sirven al altar viven del altar (Mt 10, 10; Lc 10, 7; 1 Cor 9, 7-14). Pero no tienen que hacer lucro y ganancia de lo que ellos dieran. Lo han recibido gratis; que *lo den también gratis* (Mt 10, 8). San Pablo ni siquiera quiso usar del derecho de exigir su sustento, para no dar tropiezo al Evangelio (1 Cor 9, 12). En ello ponía su gloria y preferiría morir a que se le quitara esta gloria (1 Cor 9, 15). Su recompensa estaba en que, predicando el Evangelio, lo predicara gratuitamente, renunciando a sus derechos por la predicación (1 Cor 9, 18).

La imagen de esta pobreza evangélica de San Pablo no incluye necesariamente una indigencia habitual. Porque—como él mismo dice—sabía contentarse con su suerte en las circunstancias en que se hallaba. Sabía lo que es ayunar y sabía también lo que es abundar; en cualquier circunstancia y en cualquier cosa había sido iniciado, lo mismo a tener hartura que a pasar hambre, a nadar en la abundancia que a estar en la indigencia. Todo lo podía en Aquel que le confortaba (Phil 4, 11-13). Como se ve, tampoco excluía la pobreza del Apóstol penosas privaciones ocasionales «en el trabajo..., en el hambre y sed, en los muchos ayunos, en el frío y en la desnudez» (2 Cor 11, 27; 1 Cor 4, 11).

La pobreza evangélica, a pesar de todo lo que tiene de seguridad en las divinas promesas y de confianza filial en la Providencia, en ninguna parte se dice que será estar siempre en la abundancia. Es pobreza real, aunque no siempre extrema y heroica; es austeridad de vida y participar en la condición humilde y menesterosa de los pobres y necesitados; no es abundar en el regalo o nadar en la abundancia.

Y, en efecto, Cristo pudo decir de sí que no tenía donde reclinar su cabeza (Mt 8, 20). Por esto es cosa clara que el tenor o tren de vida de quien quiere seguir la pobreza evangélica, no puede ser el de los ricos, sino correspondiente a los menesterosos o de poca fortuna.

Esta es la imagen de la pobreza evangélica.

II

VALORES DE LA POBREZA EVANGELICA

No pocos de esos valores han quedado indicados o sugeridos en la anterior descripción de la pobreza.

Es una pobreza que enriquece (cfr. 2 Cor 8, 9). Enriquece al individuo que la adopta. Enriquece también a la Santa Iglesia. Por esto podemos hablar de valores *personales* y de valores *sociales* en la pobreza.

Valores personales

La pobreza voluntaria por el reino de los cielos es una *profesión de fe* en los bienes superiores del espíritu. Se deja lo que es menos para tener lo que es más. Se reconoce que los bienes de la tierra tienen polilla (Mt 6, 19) y que hay que dejarlos (Lc 12, 20). La pobreza ayuda para esta vida de fe y es *ejercicio de la fe*.

Es *ejercicio de esperanza*, porque se pone el tesoro en el cielo; y allí se pone el corazón. «El Señor es la parte de mi herencia y de mi suerte» (Ps 15, 5). Si el objeto primario de la virtud de la esperanza es el Señor, como bien nuestro, el objeto secundario pueden ser los bienes temporales y éstos también se esperan del Señor y de su providencia. La pobreza voluntaria ayuda al ejercicio de la confianza en Dios.

Y es vaciar el corazón de la codicia de poseer y del apego a los bienes temporales de la tierra. *Para que el corazón se llene de Dios y del afecto de la caridad.* Por

su misma naturaleza la renuncia voluntaria a las riquezas es cortar o arrancar toda una selva de aficiones mundanas, para que crezca el amor de Dios. Por cuanto combate el afecto a los bienes temporales, quita el impedimento que este afecto desordenado introduce en el ánimo para que no ame a Dios con todo el corazón, según pide la perfección de la caridad (10).

Con la metáfora antigua de la lucha atlética, la voluntaria pobreza es despojarse de lo que estorba, es desnudarse de lo superfluo para comenzar la lucha.

Se comprende que el asceta, impulsado por esa fe, esperanza y caridad, ofrezca con gusto a Dios *el sacrificio de una tendencia natural, honesta y arraigada en el hombre*, que es la tendencia natural a poseer, a tener algo y a guardar para sí, o para quien quiera uno señalar, el fruto del propio trabajo. Es tendencia arraigada y natural, como que de ella deducimos un argumento en favor de la honestidad de la propiedad privada contra el socialismo. La pobreza voluntaria es el sacrificio y oblación a Dios de esta tendencia honesta. Pero en el sacrificio por Dios y con Cristo, se halla valor redentor; redención y mérito para sí y para los demás.

Y, por su misma naturaleza y natural consecuencia, la pobreza voluntaria es también, no sólo el sacrificio de esa tendencia de poseer; es asimismo el sacrificio de las comodidades y honores que se siguen de ella, del «comfort» de vida y consideración social de quien puede a su arbitrio y por su libérrima y poderosa voluntad disponer el dinero y usarlo como le plazca.

Todavía señalaríamos, como *valor psicológico*, que la vida de pobreza voluntaria, sin llegar a la miseria, tiene que acostumbrar y acostumbra *de suyo* a la *austeridad y seriedad de vida*. Los pobres, si son juiciosos, se ven forzados a no ser caprichosos. Y todos sabemos la diferencia que hay de carácter entre un niño educado en la abundancia, a quien se han satisfecho aun sus mínimos caprichos, y otro niño educado en la austeridad (no decimos en la miseria) y en el trabajo. El Señor alabó en el Bautista esta

(10) Cfr. S. TOMÁS, 2-2, q. 186, a. 3.

austeridad de trato personal y gravedad de carácter: «Qué habéis salido a ver en el desierto? ¿A una caña (vacía) agitada por el viento? Pues ¿qué habéis salido a ver? ¿A un hombre vestido con molicie? Estos que se visten delicadamente están en los palacios de los reyes...» (Mt 11, 7-8).

La pobreza voluntaria *libra asimismo de la excesiva solicitud* y distracción espiritual, que fácilmente hay en el procurarse y en el administrar los bienes terrenos propios.

Y es claro que, como compendio de todos estos valores que ennoblecen la personalidad del pobre voluntario, está la *imitación de Jesucristo* mediante la pobreza. No hay por qué insistir en ello. Porque todos conocen «la gracia de Nuestro Señor Jesucristo que, siendo rico, se hizo pobre» (2 Cor 8, 9). Su nacimiento pobre y oscuro lo canta la Liturgia: «Sobrellevó estar echado sobre el heno; no aborreció el pesebre. Y fue alimentado con poca leche Aquel por quien el ave no pasa hambre» (11). Después es rescatado *more pauperum*, al modo de los pobres, con dos tórtolas o palomas (Lc. 2, 24). Trabaja en un pobre taller de Nazaret, con trabajo necesario, rudo. Y en la vida pública irá de un sitio para otro, «no posee donde reclinar su cabeza» (Mt 8, 20); vive de la limosna que le dan; en cierta ocasión no tiene para pagar el tributo (Mt 17, 24-27). En la Cruz es despojado aun de sus vestidos.

En relación con las diferentes etapas de la vida espiritual, los valores de la pobreza voluntaria pueden proponerse de la siguiente manera, al compás de la tradición ascética. Para los *principiantes*, pero decididos valientemente a caminar hacia la perfección, la pobreza total voluntaria es la *renuncia* a todos los bienes exteriores, recomendada por Jesucristo para ser su discípulo (Lc 14, 33), y por los Padres, nominalmente por el Ps. Dionisio, tan

(11) «Foeni iacere pertulit — Praesepe non abhorruit — Et lacte modico pastus est—Per quem nec ales esurit», *Himno de Laudes* de Navidad.

seguido por toda la tradición medieval, que habla de la *apotagué* o *renuncia*, como de primera condición para seguir a Cristo (12).

Para los *proficientes* que, como es sabido, van por la vía *iluminativa*, la pobreza voluntaria es un despertador permanente y aviso de la táctica de Satanás que mueve, *in pluribus*, a codicia de riquezas, mientras que Jesucristo quiere que sus discípulos muevan a suma pobreza espiritual; y, si su divina Majestad llama, también a pobreza actual (13).

Para los *perfectos* la pobreza actual sirve para fijar el corazón todo en Dios, libre de los deseos de las cosas de este mundo y para ofrecerle un obsequio agradable en el sacrificio voluntario de los bienes exteriores.

Valores sociales

Todos los valores de la pobreza evangélica, enunciados hasta aquí, miran primariamente a la perfección de la persona que se abraza con ella. Si estos valores pueden llamarse *personales*, hay también otros que llamamos *sociales* y miran a aquellas ventajas que en el orden social y eclesiástico, y en el orden del apostolado externo, acarrea la pobreza. Aquí entramos de lleno en la razón de *testimonio* que alcanza la pobreza evangélica.

La austeridad de vida en el apóstol, su pobreza exterior, su desinterés... es algo que le *da autoridad delante del pueblo*. Es lo que más entra por los ojos. Por esto hay Ordenes religiosas, como la de los capuchinos, que son tan aptas para el apostolado popular, difundiendo «la paz y el bien». El pueblo, que cree más a lo que ve que a lo que oye, capta en seguida el valor de este testimonio. Lo entendió así el beato Juan de Avila para el fruto de su predicación. Y lo han entendido los misioneros rurales y populares, aun los de nuestros días, que quieren acompañar-

(12) Cfr. *De eccles. hierarchia*, c. 6, MG 3, 533.

(13) S. IGNACIO DE LOYOLA, en la meditación de «Dos Banderas», *Ejercicios*, n. 146.

se de un tenor de vida que no esté reñido con la pobreza.

Y esa misma austeridad corporal les ayuda para el *endurecimiento corporal* en orden al trabajo apostólico, para pasar fatiga, pesadumbre, necesidad.

Hoy día para el *apostolado que llamamos social*, urgente en todos los países, sin necesidad de que el sacerdote se haga *obrero* y se ponga a trabajar como obrero, sí es conveniente que adopte la austeridad de vida que es propia de aquellos a quienes quiere redimir. Vale aquí lo de antes: *no hay redención sin encarnación*. La pobreza voluntaria evangélica es testimonio elocuente de sus valores. Y, cuando la ven así aceptada y practicada por los predicadores, no llaman a la religión el opio del pueblo.

La Iglesia no puede renunciar a esa profesión externa de pobreza. Tiene que anunciar el Evangelio. Y en el Evangelio Cristo aconseja esa pobreza. Los consejos de Cristo no pueden permanecer sin efecto. La Iglesia tiene que mostrar en algunos de sus miembros que ella ha oído y seguido la voz de Cristo. De ahí que, aun oficialmente y de una manera organizada, la Iglesia ha de crear estructuras y formas para que los cristianos que quieren alcanzar la perfección vivan la pobreza evangélica.

III

POBREZA JURIDICA Y POBREZA REAL

La Iglesia ha aprobado y ha organizado formas de pobreza para vivir el Evangelio. Y las ha sancionado admitiendo *públicamente* el voto de esa pobreza. El *voto perpetuo*, con la estabilidad que por su naturaleza causa sobre el mero propósito, robustece la voluntad para que no desmaye en el camino de pobreza emprendido. Y es causa de que el individuo ofrezca a Dios, no sólo los bienes temporales que actualmente posee, pero también los que pueda tener con el tiempo; así *ofrece a Dios todo el árbol con sus frutos presentes y futuros* (14). Y este voto

(14) S. ANSELMO, *De similit*, c. 84: ML 159, 655.

perpetuo, además de honrar a Dios como acto de religión, aprobado y reconocido por la Iglesia, comunica estabilidad a ese género de vida pobre que se ha abrazado.

Los *fundamentos teológicos* para justificar tal modo de proceder en la Iglesia creemos que son los expuestos más arriba, sacados del Nuevo Testamento y de la misma razón. Podríamos aducir también los de la *Tradición y práctica de la Iglesia*, y los de su magisterio, *aprobando las Reglas de las Ordenes religiosas* e institutos de perfección, o condenando los errores y excesos que ha habido en el transcurso de la Historia (15). Creemos que esos fundamentos son válidos *también para los tiempos modernos*, y que no es menester—como alguien ha insinuado—buscar otros nuevos. Basta no olvidarlos y tenerlos presentes. Los tiempos no han cambiado tan radicalmente, que esos fundamentos teológicos no puedan ser hoy norma y justificación de lo que convenga hacer.

Dentro de la *pobreza jurídica*, organizada para las comunidades religiosas, es sabido que la mayoría de estas comunidades son capaces de poseer; al menos tienen el usufructo de la habitación y de lo que es necesario para la sustentación conveniente de sus miembros. Se sabe que lo que por donación o adquisición corriente viene a los particulares, pasa a ser de la casa religiosa.

También es conocido que únicamente el voto solemne de pobreza, o el voto simple cualificado al que por privilegio se conceda lo mismo (16), importan renuncia total y absoluta de los propios bienes e incapacidad perpetua y jurídica para adquirir nuevos bienes. Los votos simples, propios de las Congregaciones religiosas, de suyo no privan de la propiedad de los bienes, pero sí de su administración

(15) Cfr. J. DE GUIBERT, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, n. 152, 156 sg., 169, 361 (aprobaciones de Ordenes mendicantes); n. 170 sg., 259 sg. 269 sg., 307 (condenación de errores); n. 327 (retractación de Mateo Grabon, a. 1419, afirmando la licitud de la pobreza voluntaria aun fuera del estado religioso).

(16) Como es el de los «coadjutores formados», de la Compañía de Jesús. Cfr. GREGORIUS XIII, *Quanto fructuosius* (1583) *Asistente Domino* (1584), *Institutum S. I.* (Florentiae), I, 88-89, 92-93; *Constit. S. I.*, p. 6, c. 2, nn. 4, 12.

y usufructo (17). El religioso hace testamento disponiendo de esos bienes presentes o de los futuros que le vengan (18). Puede parecer que entonces no se hace una renuncia completa y que no es desposeerse totalmente de los bienes como aconseja el Evangelio (19). Sin prejuzgar lo que pueda hacerse en adelante, en orden a este «quemar totalmente las naves», para librarse de toda esperanza de recuperar o encontrarse otra vez con los bienes que se quieren renunciar, no negaremos que ha habido buenas razones que han aconsejado en la Iglesia esta manera de pobreza (20).

El individuo que en esto se somete a la legislación eclesiástica hace de su parte todo lo que puede para renunciar a sus bienes y desposeerse de ellos. De hecho, en el uso de ellos, es como si no los tuviera, y, en el supuesto de que tiene votos perpetuos y *quiere observarlos, no abriga de hecho la esperanza de encontrarse otra vez con sus propios bienes.*

Algunas objeciones

Pero se dirá, y se ha dicho, que la entrada en comunidad de un individuo que jurídicamente es pobre, desvirtúa la renuncia y la pobreza de éste. Porque el individuo sabe que sus necesidades vitales serán satisfechas por la comunidad. Sobre todo si la comunidad es rica. Además, la pobreza del individuo, que usa de los bienes de la comunidad, y más si se trata de una comunidad rica, queda reducida a usar de esos bienes de una manera dependiente de la voluntad del Superior. Hay dependencia respecto de la voluntad de otro; pero viene a ser *como la dependencia de un hijo de familia acomodada* respecto

(17) *Ius canonicum*, c. 569 § 1, 2.

(18) *Ibid.* § 3.

(19) Recoge esta manera de ver G. ESCUDERO, *El voto de pobreza*, Madrid, 1955, p. 388 sg., y cf. *Acta et Documenta Congressus generalis de statibus perfectionis*, I, 375-377.

(20) Una razón podría ser para facilitar la dimisión en caso de que se juzgara conveniente, y no entorpecerla. Cfr. GREGORIUS XIII, *Ascendente Domino*, *Instit. S. I.* I, 93.

de los bienes y voluntad de sus padres, que no por eso es un individuo pobre ni pasa necesidad de cosa alguna.

Podría objetarse a tales religiosos, que viven como ricos por razón de la comunidad bien abastecida a la cual pertenecen, aquellas palabras que San Jerónimo dejó escritas, censurando a los monjes ricos, mientras hacía el elogio del difunto Nepociano y alababa la pobreza y desprendimiento de éste: «Otros añadan moneda sobre moneda y, llenando la bolsa, procuren cazar con sus favores las riquezas de las señoras; sean monjes más ricos de lo que habían sido, cuando eran seculares; posean bajo Cristo pobre riquezas que no habían tenido bajo el demonio rico, y la Iglesia los mire ricos a aquellos que el mundo tuvo antes por mendigos» (21).

Antes de examinar directamente esta dificultad, creemos que *no se negará el valor de testimonio a la renuncia definitiva y absoluta* que de sus propios bienes hacen muchos de los que profesan pobreza. Y, aunque en el momento de hacer tal renuncia no tuvieran bienes, tienen la capacidad y la esperanza de tenerlos, bien patrimoniales, bien como fruto del propio trabajo; a todo lo cual renuncian de una manera total, definitiva y absoluta. También el profeso de votos simples *de hecho renuncia* por el tiempo que tenga esos votos al uso y usufructo de sus bienes. No cabe duda que la libre disposición de lo propio es algo que agrada a la naturaleza, y *despojarse de ello es índice de un ideal superior* que todos ven.

El abdicar de la libre acumulación de los bienes que en el futuro pudiera uno adquirir, ya se ve que priva al individuo de múltiples posibilidades de hacerse su capital y de vivir con un tren de vida conforme a este capital. También en esto se verá fácilmente la razón de testimonio evangélico.

El usar de los bienes bajo la dependencia y voluntad

(21) «Alii nummum addant nummo et, marsupium suffocantes, matronarum opes venentur obsequiis; sint ditiores Monachi, quam fuerant saeculares; possideant opes sub Christo paupere, quas sub locuplete diabolo non habuerant; et suspiret eos Ecclesia divites, quos tenuit mundus antea mendicos», *Epist.* 60 (*ad Heliodorum*), número 11: ML 22, 596. Santo Tomás se hace cargo de esta misma dificultad en 2-2, q. 188, a. 7, obi. 3.

de otro, dígase lo que se quiera, ya se ve que es algo que no sólo humilla, pero que es molesto, y en ocasiones, dependiendo del parecer de oficiales subordinados que administran según su parecer más o menos generoso o estrecho, bien puede ser causa de que el individuo sienta prácticamente, y no sólo teóricamente, los efectos de la pobreza que ha prometido. Al menos si se conforma con las determinaciones de los que están encargados de la administración y no apela a otros superiores en instancias sucesivas e indefinidas.

Pero en la dificultad de que ahora nos ocupamos se ha partido del supuesto de que la comunidad es necesariamente rica. No negaremos que así es en no pocas circunstancias, sobre todo si se considera *absolutamente*, y *no relativamente* al número de sus miembros y al trabajo que éstos deben realizar.

Pero *la comunidad no debe ser necesariamente rica*. Hay muchas comunidades pobres. Lo hemos visto en muchos conventos de clausura. Y los fieles han caído en la cuenta de esta necesidad que padecen tales conventos. Y hay no pocas comunidades de hombres que viven de la limosna voluntaria de los fieles. Ni les es permitido acumular sus bienes para el futuro; tal vez únicamente poseen como bienes estables los necesarios para la habitación y uso propio (22), sin posibilidad de rentas fijas y estables ni de acumular donaciones. No cabe duda de que entonces el clima continúa siendo el de la pobreza evangélica.

San Gregorio refiere en los *Diálogos* el ejemplo, recordado también por Santo Tomás, de un monje, Isaac, que no atendía a las instancias de sus discípulos, que le rogaban aceptase las posesiones que le ofrecían para el monasterio, porque «de tal manera temía perder la seguridad de su pobreza, como los ricos avarientos suelen guardar las riquezas perecederas» (23).

(22) Cfr. IULIUS III, *Exposcit debitum* (1550), n. 8: *Monum. Hist. S. I., Const. I*, 379.

(23) «Sic quippe metuebat paupertatis suae securitatem perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire», *Dialogorum*, libr. III, c. 14: ML 77, 245 B; cfr. 2-2, q. 188, a. 7, obi. 4.

Si las comunidades un tiempo se enriquecieron, si con la acumulación de riquezas se llegó a aquellos opulentos monasterios de la Edad Media, no cabe duda que entonces se podía con ello producir gran bien en los alrededores; pero el mismo poder y grandiosidad del árbol, al cual se acogían los menesterosos, llevaba también en sí el germen de su carcoma. Es sabido que las grandes riquezas fueron la causa de la decadencia de algunos monasterios. Y los fundadores han mirado la *pobreza real* religiosa como el *muro* de las religiones (24).

La comunidad, sin embargo, no debe ser necesariamente rica ni debe aspirar a enriquecerse (25).

La finalidad apostólica

Pero es claro que las comunidades que quieren realizar un bien apostólico necesitan en ocasiones de aquellos medios materiales que se lo facilitan. No se puede pensar en promover por la imprenta la gloria de Dios sin grandes rotativas; ni en profundas investigaciones, sin grandes y bien nutridas bibliotecas; ni en realizar un trabajo rudo, monótono y serio, sin estar convenientemente equipado para este desgaste... Y así podríamos enumerar diferentes actividades apostólicas que exigen la posesión o el uso de los medios abundantes y modernos, de técnica y propaganda, indicados para cada caso.

Es verdad. Y aquí tenemos el problema. ¿En qué medida será conveniente, salva la pobreza religiosa, el uso de los medios materiales?

No se crea que este problema es nuevo. El Angélico

(24) Verbigracia, S. IGNACIO, *Constit.*, p. 6, c. 2, n. 1; p. 10, n. 5.

(25) Un ejemplo de este desprendimiento lo ha dado la comunidad protestante de Taizé, mediante una Cooperativa agrícola de explotación (*Copex*), en común con otros y en favor de otros rurales, y con igualdad de beneficios, renunciando a las ventajas de ser la única entidad explotadora, con que ciertamente (por las experiencias hechas) se beneficiaría ella sola; pero que sería con daño de la edificación y no en conformidad con la *Regla* de Taizé. Cfr. *Inform. Cathol. Intern.*, 1 febrero 1963, p. 16.

se lo ha propuesto expresamente: *Si el poseer algo en común disminuye la perfección de la religión* (26).

Y aunque en alguna ocasión concedió que es más expresa y laudable la pobreza de aquellos que ni siquiera poseen cosa en común (27), recuerda que la perfección evangélica no consiste esencialmente en la pobreza, sino en el seguimiento de Cristo, y que *la pobreza tiene razón de instrumento y de ejercicio para llegar a la perfección*, en cuanto remueve los impedimentos de la caridad. Estos impedimentos los reduce a tres, que son la solicitud que traen consigo las riquezas, la codicia de poseer más y la vana gloria o soberbia que viene de la posesión de estos bienes exteriores. Pero estos impedimentos los encuentra en la posesión *abundante* de las riquezas, no en el procurarlas de una manera *módica y necesaria* para la vida. También se debe tener en consideración—añade el Santo Doctor—si las riquezas se tienen como propiedad privada o como *algo de la comunidad*. Porque en lo primero existe más el impedimento de la solicitud por las cosas de este mundo que no en poseer en común, en lo cual puede desarrollarse la caridad, que busca no lo propio, sino lo de los demás. Reconoce, sin embargo, que tener riquezas *sobreabundantes* en común es impedimento de la perfección, aunque no la excluya totalmente. Pero si estas riquezas en común son sólo para el simple sustento, no impiden la perfección de la religión, si se considera la pobreza en orden al fin común de todas las religiones, que es dedicarse a los divinos obsequios (28).

Añade Santo Tomás una consideración que es esencial en este problema: «*Si se considera la pobreza en orden a los fines especiales de las religiones*, entonces una pobreza mayor o menor es la que se acomoda a cada re-

(26) «Utrum habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis», 2-2, q. 188, a. 7.

(27) Cfr. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, 2, 38 ad 17, ad 21, *Opusculum* 1 (Vivès) 29, 55b, 56a; *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, c. 15-16; *Opusc.* 3 (Vivès), 29, 187b, 188a. Tales podrían ser aquellos religiosos cuyas casas son poseídas por el Romano Pontífice y ellos sólo tienen el uso. En la práctica, no hay gran diferencia con los demás religiosos que poseen en común.

(28) 2-2, q. 188, a. 7, c

ligión; y cada religión será tanto más perfecta en cuanto a pobreza, en cuanto tenga una pobreza más proporcionada a su fin... Y así es evidente que una religión que se ordena a las obras corporales de la vida activa, por ejemplo a la milicia o a los hospitales, sería imperfecta si careciera de las riquezas comunes; pero las religiones que se ordenen a la vida contemplativa serán tanto más perfectas cuanto su pobreza les procure menor solicitud de la temporal, y tanto más impide a una religión la solicitud de lo temporal, cuanto mayor solicitud de lo espiritual se requiere para la religión. También es claro que requiere mayor solicitud de lo espiritual aquella religión que ha sido instituída para contemplar y comunicar a los demás lo contemplado mediante la enseñanza y la predicación, que no lo que ha sido fundada sólo para contemplar; por ende, a aquella religión le conviene tal pobreza que le dé un mínimo cuidado, lo cual se hace si las *módicas* cosas necesarias para la vida se procuran a su debido tiempo y se conservan» (29).

Como se ve, Santo Tomás reconoce que, por razón del fin de la religión, será conveniente tener bienes en común y aun bienes abundantes «que corresponde a aquellas religiones ordenadas a las obras corporales de la vida activa; mientras que a las religiones ordenadas a la contemplación más bien corresponde tener posesiones moderadas, a no ser que estos religiosos o por sí o por otros deban tener huéspedes y socorrer a los pobres, mientras que aquellas religiones que se enderezan a *comunicar lo contemplado* les conviene una vida libre de los cuidados exteriores (30). Notemos, sin embargo, la expresión del santo, de que estas cosas que se deben procurar son las cosas *módicas* necesarias para la vida.

Parece que *en lo anterior está dada la respuesta a la cantidad y medida con que los medios modernos y cómodos de apostolado pueden conciliarse con la auténtica pobreza evangélica* (31).

(29) *Ibid.*

(30) *Ibid.*

(31) Y en otro lugar dice Santo Tomás: «Paupertas igitur talis laudabilis est cum homo per eam a sollicitudinibus terrenis libe-

Es evidente que la pobreza religiosa jurídica, individual, puede conciliarse con el uso de esos medios modernos y apostólicos que sólo los ricos pueden poseer. Será cuestión de hacerlo con la debida licencia y dependencia del superior. Y en esta misma sincera dependencia del superior, de su licencia y parecer, sin pretender arrancar aquella licencia ni contrariar ese parecer, veríamos una *garantía de la propia sinceridad* en el uso de estos medios. Es fácil la ilusión, y simular que se busca la gloria de Dios al utilizar los medios cómodos que el progreso moderno pone en nuestras manos, cuando en realidad se busca el propio descanso o el propio honor. La garantía de esta sinceridad en la pobreza la veríamos en la sinceridad de la obediencia o en seguir dócilmente el parecer de otra persona prudente, apta para dirigir. El pueblo cristiano tiene olfato para conocer cuándo se busca la gloria de Dios *sinceramente*, aunque parezca que se utilizan medios dispendiosos, caros y cómodos, y cuándo solapadamente se busca el propio egoísmo.

Si el uso de estos medios queda reducido a lo preciso para la gloria de Dios, y no se ve que se alargue para lo placentero personal, antes, por el contrario, se advierte la austeridad de la persona en el modo de tratarse, entonces nadie objetará que sea contra la pobreza evangélica, o que ésta deba prevalecer sobre el apostolado concreto de que se trate. Cuando se advierte en un individuo la no-conformidad con el uso de lo superfluo o de lo grato, que no sea necesario o conveniente para el apostolado; cuando el tenor de vida se acomoda a lo que exigen las circunstancias de la profesión apostólica y no al lujo o a la comodidad; cuando se nota de diferentes maneras la austeridad personal y que se busca la ascesis en el trabajo... nadie objetará si también el mismo individuo uti-

ratus, liberius divinis et spiritualibus vacat; ita tamen quod cum ea remaneat facultas homini per licitum modum sustentandi seipsum, *ad quod non multa requiruntur*; et paupertas est laudabilior, non autem quanto paupertas fuerit maior; non enim paupertas secundum se est bona, sed in quantum liberat ab illis quibus homo impeditur quominus spiritualibus intendat: unde secundum modum quo homo per eam liberatur ab impedimentis praedictis, est mensura bonitatis eius», *Contra Gentes*, 3, 134.

liza los medios modernos que lo facilitan, lo multiplican y lo fecundan.

Para la pobreza de las comunidades en orden al desarrollo de sus actividades apostólicas, Santo Tomás ha dado ya la clave de solución. La pobreza de estas comunidades será tanto más perfecta, cuanto más se acomode a su fin. También aquí la finalidad apostólica es decisiva. Es verdad que, según el consejo paulino (cfr. 1 Cor 10, 23-33), hay que tener presente que el prójimo no se escandalice, antes bien, se edifique. Pero creemos que *si se procede con sinceridad*, el pueblo cristiano sabrá estimar lo conveniente. Lo que se presta a ilusiones y peligros es, nadando en la abundancia de los medios exteriores, creer que se utilizan solamente para el fin apostólico, cuando en realidad se someten a la propia comodidad o a la propia exhibición. También esto lo adivina el pueblo sencillo. Cuando la vida ascética de los individuos es poderosa y no se descuida la mortificación de Jesucristo en los propios cuerpos, más fácilmente se admitirá que se proceda con intención sincera en el uso de los medios modernos cómodos para el trabajo apostólico.

Hablando en general, parece que, según la naturaleza del trabajo apostólico (enseñanza, investigación, escribir...) que se abraza, el estilo de vida tendrá que ser *no superior* al de los que practican semejantes profesiones en el mundo, aunque probablemente la ascesis religiosa lo hará con frecuencia más eficaz y más productivo. Sin embargo, son también dignas de tenerse en cuenta ciertas exigencias de la vida común que requieren locales más amplios que aquellos de una familia particular; y ciertas exigencias de la clausura y vida recoleta de los religiosos, los cuales no pueden salir de casa cuando les plazca ni frecuentar los lugares públicos de esparcimiento cuando les plazca, hacen precisas otras maneras de procurarse la necesaria distracción y esparcimiento.

Todo será que se acierte con la justa medida en lograrlo, y que los edificios de los que profesan pobreza, dentro de la sencillez y estética, reflejen aquella sobrie-

dad en lo puramente ornamental, que con razón se espera de los pobres o de edificios destinados a pobres.

El equilibrio entre lo funcional, lo útil y lo simple, sobrio y estético, ese es el problema.

Concepto relativo de la pobreza

Por lo demás, la pobreza y el tratarse como pobres no deja de ser un concepto *relativo*. La manera de viajar a pie, propia de los pobres en tiempo de Nuestro Señor Jesucristo y en la Edad Media, no es la manera ordinaria con que viajan aun los pobres en el día de hoy. Hoy utilizan, aun éstos, medios de locomoción mucho más rápidos, que son comunes a todos, a ricos y a pobres. Lo que decimos de los viajes se puede trasladar a otros medios de vida y vivienda y de relación social, que han variado con los tiempos, y lo que en un tiempo se tuvo como propio de ricos, hoy es don común de todas las fortunas. El mismo carácter relativo conserva la pobreza por lo que toca a la geografía y a las diferentes naciones. En las naciones cuyo *standard* de vida es superior y en que apenas hay mendigos, y la gran mayoría se permite cierta relativa comodidad, será menos llamativo si los religiosos se acomodan más fácilmente a ese nivel de vida, no ciertamente para superarlo, pero tampoco para vivir como pordioseros. Lo que en unas naciones puede ser chocante que lo utilicen los que profesan pobreza, cuando los ricos de esas naciones están lejos de utilizarlo, en otras regiones podrá ser admisible. Lo que sí importaría es que los religiosos no dieran la impresión de ser los primeros en utilizar esos medios modernos cómodos, sin razón apostólica suficiente.

Vivir de limosna

En relación con los adelantos de la civilización se ha querido significar también que el vivir de limosna, propio

de los mendicantes, es algo que no se acomoda a la altura de los tiempos. Hoy la mendicidad va desapareciendo. Y lo edificante no es vivir de limosna, sino vivir del propio trabajo. Ese es el mejor testimonio que espera el mundo de hoy.

Santo Tomás ya conoció esta dificultad, que algunos oponían en su tiempo al reconocimiento de las Ordenes mendicantes. Entre otras dificultades que recorre contra la pobreza voluntaria (32), menciona en particular las que se aducen contra la mendicidad, como medio de subvenir a las necesidades propias o ajenas (33). Pero las resuelve recordando la práctica de los Apóstoles, que pidieron para sí y para los demás, y mostrando cómo en el pedir limosna, si se hace discretamente, no hay nada indecoroso, aunque sí un ejercicio de humildad. Dice así el Angélico, resolviendo las dificultades que antes se han propuesto:

«No es inconveniente si [los que han abrazado la pobreza voluntaria] exponen sus necesidades y piden lo necesario, ora para todos los demás, ora para sí. Porque esto es lo que leemos que hacían los Apóstoles, recibiendo lo necesario no sólo de aquellos a quienes predicaban, lo cual, más que mendicidad, era una facultad, por el mandato del Señor, que vivan del Evangelio los que sirven al Evangelio; y también recibiendo para los pobres que había en Jerusalén, que al dejar lo propio vivían en pobreza; y, sin embargo, éstos no predicaban a los gentiles, sino que su manera espiritual de proceder y conversar podía servir a aquellos por quienes eran sustentados. De ahí que el Apóstol persuada que hay que socorrerlos con limosnas, no por necesidad, sino a voluntad de los donantes; lo cual no es otra cosa que mendigar. Esta mendicidad no hace despreciables a los hombres si se hace *moderadamente para lo necesario, no para lo superfluo*, y sin importunidad, considerada la condición de las personas a quienes se pide y del lugar y tiempo que deben observar los que siguen la perfección de vida. Por donde es manifiesto que tal mendicidad no tiene especie de in-

(32) *Contra Gentes*, 3, 132-133.

(33) *Ibid.*, 3, 133.

honesta; la cual tendría si se hiciera con importunidad e indiscretamente, para las cosas de placer o superfluas...» Sigue diciendo que la mendicidad tiene cierta bajeza y abyección, pero que tomarla voluntariamente, en cuanto es necesaria, es acto de humildad... (34).

Nosotros pensamos que, ciertamente, el vivir del propio trabajo es un gran testimonio para nuestro tiempo, como lo ha sido, por lo demás, en todos los tiempos. Pero creemos que también sigue siendo actual hoy día y acomodado a los tiempos el vivir de limosna (en las condiciones de discreción y moderación apuntadas por Santo Tomás), y el vivir de ingresos inciertos cuando no se quiere exigir el fruto del propio trabajo espiritual y se confía en la providencia del Señor. Parece que ello puede seguir siendo en el mundo de hoy una lección de confianza evangélica, nacida de las lecciones del Maestro, que son para todos los tiempos y que enseñan a evitar la nimia solicitud por el propio alimento y vestido (Lc 12, 22-31). Una lección que pensamos se acomoda de un modo especial al mundo de hoy, que, previsor en sus cálculos, confía tal vez demasiado en su propia industria y en sus facultades, con detrimento de la libertad y desprendimiento evangélicos.

* * *

Las anteriores reflexiones reproducen algunos puntos, quizá a veces en la discusión oscurecidos o confundidos. Tal vez ayuden a poner en mejor luz la verdadera pobreza evangélica. Es problema de todos, de sinceridad en vivir lo que profesamos como seguidores del Maestro pobre y defensor de los pobres; problema de autenticidad en el Cristianismo, en el cual nos hemos enrolado; problema de abnegación, sin duda, y de espíritu sobrenatural, que evitando toda exageración y sin condenar puritanamente a nadie, quiere ayudar a la práctica sincera del Evangelio.

(34) *Ibid.*, 3, 136.

CAPÍTULO VIII

BASES DE UNA ESPIRITUALIDAD SACERDOTAL DIOCESANA

También el Concilio Vaticano II se preocupa de la espiritualidad y santificación sacerdotal.

Creo que todavía no se puede hablar de una *escuela* de espiritualidad sacerdotal diocesana que esté ya constituida y que históricamente haya tenido las manifestaciones necesarias para darse a conocer como algo cristalizado en el modo de ser espiritual. Pero las *bases* para constituir la parece que podrían ser las siguientes, expuestas de modo sucinto y compendioso.

1. Sin duda que la espiritualidad del clero diocesano tendrá que buscar sus raíces en aquello que es lo más radical e intrínseco al sacerdote: *su mismo sacerdocio* y su deputación oficial por parte de la Iglesia para las funciones del culto público. Entre estas funciones la primordial: *la santa misa*. Es la función *específica* del sacerdote, en cuanto tal; «... *ut offerat dona et sacrificia pro peccatis*» (para que ofrezca oblaciones y sacrificios por el pecado) (Heb 5, 1).

El *cenit* del día sacerdotal es cuando el sacerdote dice misa... De la misa, con la inteligencia profunda de ella, con la preparación diligente, con la acción de gracias fervorosa, ha de sacar las fuerzas y el aliento que necesita...

Y esta es—lo repetimos—su ocupación primordial. Se ha dicho con razón que «diciendo misa es como se llega a ser sacerdote» (*c'est en disant la messe qu'on devient prêtre*). El celoso apóstol P. Mateo Crawley me escribía hace algunos años en una carta privada: «Predique muchísimo al clero la *santa misa*, pero una misa *preparada, saboreada y vivida*. La experiencia de centenares de Ejercicios predicados a los sacerdotes me ha enseñado hasta la evidencia que el altar es el centro alrededor del cual gravita la santidad del celebrante y la sólida piedad del pueblo cristiano».

Otro encargo y deputación de la Iglesia desde el subdiaconado (y bajo pena de pecado grave) es para el sacerdote el *rezo del Breviario*: alabar a Dios en nombre de la Iglesia, suplicarle en nombre de la Iglesia, hacerlo con cánticos inspirados por el mismo Dios y con oraciones de la Esposa de Jesucristo... La ascética del Breviario pide *atención, devoción, el tiempo y el lugar oportunos*. Lo que puede bastar para cumplir con la *obligación* (atención externa), puede ser insuficiente para conseguir aquel *nutrimento espiritual* que con razón se espera del rezo. *Y sancta, sancte*.

El sacerdote es el ministro del culto público de la Iglesia. De ahí que *todos los valores de la espiritualidad litúrgica*, que hemos ponderado, *se los puede aplicar y hacer suyos*. De él es propio el entusiasmo por la Liturgia. Y comunicarlo a los demás.

2. El sacerdote diocesano se ordena para el *servicio de una diócesis*. La gran mayoría tienen por título de ordenación: *titulo servitii dioeceseos*, y algunos pocos que se ordenaran *titulo patrimonii*, no por eso están excluidos de este servicio.

También esto ha de ser otra base de su espiritualidad: *servir a Dios*, el fin último de todos nuestros servicios, *servir a la Iglesia de Dios, en una diócesis*.

Todo lo que se ha ponderado de la *espiritualidad de servicio* en el cumplimiento de la voluntad divina, que es propio, verbigracia, de la espiritualidad ignaciana, se

lo han de poder referir a sí los sacerdotes diocesanos, aplicándolo al *servicio de la diócesis*, de esta parte del Cuerpo místico de Jesucristo que les está encomendada, sin excluir, antes incluyendo también el servicio de la Iglesia universal.

3. El servicio exacto a la diócesis pide ante todo la reverencia y la *obediencia al obispo* de ella, al General de este ejército parcial dentro de todo el ejército cristiano. No en vano en la misma ordenación se pregunta por el obispo: *Promittis mihi et successoribus meis perpetuam reverentiam et oboedientiam? Promitto.*

Lo que se ha dicho o escrito acerca de la obediencia de los religiosos, con sus grados de perfección y sus ventajas para la santificación personal y para el apostolado comunitario, todo esto debe poderse aplicar al clero diocesano, como ideal de vida, dentro de la mayor libertad de movimientos que es propia del apostolado activo.

4. También el sacerdote diocesano, como los religiosos de vida activa, tiene que *vivir en el mundo sin ser del mundo*. No tiene aquél las prácticas monacales (coro, asperezas, hábito, encerramiento...) defensivas del hombre interior. Y esto le impondrá la necesidad de insistir en las virtudes interiores y en la modestia exterior y, en general, en la *disciplina interior del espíritu*, con un método de vida espiritual adecuado y prefijado en lo posible; no suceda, para acomodar unas palabras de Oseas (7, 9), que «los extraños comieron su fortaleza» (*comederunt alieni robur eius*)..., y que toda la fuerza y la savia de este árbol se la hayan comido los parásitos... Disciplina interior del espíritu, que es abnegación y renuncia. Y, como se dice en la Liturgia de la ordenación presbiteral: «... *imitamini quod tractatis, quatenus mortis Dominicae mysterium celebrantes, mortificare membra vestra a vitiiis et concupiscentiis omnibus procuretis...*» («imitad lo que tratáis, por cuanto al celebrar el misterio de la muerte del Señor, procuréis mortificar vuestros miembros, de los vicios y concupiscencias todas...»)

El estudio de la ciencia sagrada ayuda también a esa disciplina del espíritu, y es necesario para el sacerdote, cuyos labios guardarán la ciencia, y de cuya boca pedirán el conocimiento de la ley (Mal 2, 7). La hermosa faceta de la *espiritualidad dominicana, con su afición y obligación de estudio*, es aplicable asimismo al sacerdote secular.

Y continúa la exhortación del Pontífice antes de la ordenación presbiteral: «*Sit doctrina vestra spiritualis medicina populo Dei, sit odor vitae vestrae delectamentum Ecclesiae Christi, ut praedicatione atque exemplo aedificetis domum, id est, familiam Dei...*» («Que vuestra doctrina sea una medicina espiritual para el pueblo de Dios; que el olor de vuestra vida sea deleite para la Iglesia de Dios, para que con la predicación y el ejemplo edifiquéis la casa, esto es, la familia de Dios...»).

5. Pero el sacerdote diocesano, sobre todo el cura rural, segregado del mundo (en el doble sentido de esta palabra), siente muchas veces su soledad, como puede sentirla el misionero que vive en regiones apartadas; busca con frecuencia el cariño y la comprensión, que no encuentra, y por exigencias mismas de su celibato... Esto mismo deberá ser un nuevo estímulo para *buscar otro Amigo*, en el que es su gran Bienhechor y Padre y Maestro y Amigo..., Jesucristo; y *otra madre* en la que es de modo particular Madre del sacerdote, la siempre Virgen María. El sacerdote, en su casa sacerdotal o en la iglesia, vive muy cerca del sagrario, donde mora Jesús, y le es fácil acudir a Él y consultar las dudas y dificultades con Aquel que le ha puesto en aquellas soledades de tierra o de espíritu...

Lo que se ha dicho del *amor tierno y sensible hacia la persona de Jesús*, propio de la *espiritualidad franciscana* y del *cristocentrismo* de otras espiritualidades... podría aplicarse a la espiritualidad sacerdotal. La oración y vida eucarística, *la familiaridad con Jesús, íntima, cordial*, al estilo de un Juan de Avila, es de máxima importancia en un sacerdote para que, «preso de su amor y gracia [los de Jesús], sea suelto de todas las criaturas del mun-

do» (1), y guste cuán suave y dulce es el Señor: «Si tamen gustastis quoniam *dulcis* est Dominus» (1 Pet 2, 3).

6. El sacerdote parroquial es padre de las almas, y quiere y debe llevar su parroquia y la diócesis a que pertenece a la *plenitud de Cristo* que le corresponde... Mas toda paternidad, aunque gozosa, es también dolorosa e implica preocupación, solicitud, esfuerzo, trabajo... Como diría San Pablo: *Tanquam si nutrix foveat filios suos* (Como una madre que calienta a sus hijos) (1 Tes 2, 7). O en otra parte: *Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis* (Hijos míos, por quienes de nuevo sufro dolores de parto, hasta que Cristo se forme en vosotros) (Gal 4, 19). Son dolores de parto y es entregar las fuerzas y aun la vida por el bien de los suyos: *Libentissime impendam et superimpender ipse pro animabus vestris*; aunque no parezcan agradecérselo mucho: *Licet plus vos diligens, minus diligar* (2 Cor 12, 15). Con sumo gusto gastaré, y me gastaré por vuestras almas, aunque amándoos más, sea amado menos.

¿Qué hacer para que estos esfuerzos y sudores sean fecundos y no se pierdan? Hay *fecundidad en el trabajo* cuando los propios sudores van *por el cauce* de la voluntad divina y de la obediencia; allí encuentran la gracia de Dios. Cuando no se pierden y corren con aquella *honra y humildad de quien no se busca a sí mismo* y quiere *derechamente el honor de su Señor*. Cuando se juntan y toman color con los esfuerzos y tormentos de Cristo Redentor y con los de la Madre corredentora. Cuando se dice: *Adimpleo ea qua desunt passionum Christi in carne mea pro Corpore eius, quod est Ecclesia* (Completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por el bien de su Cuerpo, que es la Iglesia) (Col 1, 24)... Y todo ello *in unione illius divinae intentionis* (en unión con aquella divina intención), es decir, con los sentimientos y tendencias del Corazón de Jesús, con el espíritu de reparación por los pecados del pueblo; como un S. Carlos Borromeo,

(1) San Ignacio escribía este deseo para el hijo de Inés Pascual, *Monum. Hist. S. I., Ignat., sect. I, tom. I, 92.*

que iba en procesión cargado con la cruz para satisfacer por los pecados de su pueblo, o como un San Juan Bautista Vianney, que por su pueblo tomaba sus crueles disciplinas... Reparar... Unir los propios sudores con los de Jesús.

7. *Quid adhuc mihi deest?* (¿Qué me falta todavía?) (Mt 19, 20). Si la gracia impele todavía a más, *los consejos evangélicos con voto* podrían ser práctica de muchos clérigos diocesanos, quedándose en la misma diócesis.

Son los *consejos del Maestro indiscutible*, Cristo, que sabe cuáles son los mejores medios para la perfección. Serían los consejos realizados con el propósito y el ejercicio permanentes que comunica *el voto*. Sería la manera de constituir un *estado religioso o instituto secular diocesano*, que de diferentes maneras bulle en la mente de muchos sacerdotes.

No está lejos de esta práctica de los consejos evangélicos el clero secular latino. Tiene el voto solemne de castidad desde el subdiaconado. Tiene la promesa de obediencia a su obispo, que podría estrecharse o particularizarse a algo más. Tiene en parroquias pobres la práctica de la pobreza y de la austeridad de vida... El voto podría comunicar *mayor mérito y perseverancia* a esta práctica de obediencia y de pobreza. Ni faltan ejemplos de institutos de perfección, como el de los Sacerdotes del Sagrado Corazón, que viven en sus respectivas diócesis los consejos de perfección.

8. Cuando una diócesis llegara a cierta plenitud, con la abundancia del vigor y de la vida, y para nutrir y vigorizar todavía más la propia fuerza, como las abadías monacales llegadas a madurez constituían sus filiales en otras regiones, como las abejas forman nuevos enjambres..., así podrían enviarse *misioneros a otras regiones más necesitadas*.

Sería la plenitud de vida de un miembro del Cuerpo místico, que envía su propia savia a otros miembros que la necesitan con más urgencia, *in aedificationem Corporis*

Christi; donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi (hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios y seamos el hombre perfecto, que realiza la medida de madurez propia del pleroma de Cristo) (Efes 4, 12-13).

CAPÍTULO IX

SOBRE LAS FUENTES DE LA REVELACION

¿Una fuente? ¿Dos fuentes?

También aquí, como tantas veces en las discusiones, hay que comenzar *definiendo* para evitar el equívoco.

Si por *fuentes* entendemos el *manantial primero* de donde sale el agua, la *divina revelación* brota de una sola fuente que es Dios. Dios, que nos ha hablado muchas veces y de muchas maneras en los Padres del Antiguo Testamento y en los Profetas, y en los tiempos últimos nos ha hablado en el Hijo (Heb 1, 1). También el Espíritu Santo ha llevado a los Apóstoles a toda la verdad (Jn 14, 26; 16, 12). En cualquiera de estos casos la revelación es *divina*.

Pero todas estas maneras como nos ha llegado la locución o revelación divina ya se ve que están entre sí perfectamente trabadas y que forman una sola, compacta y homogénea revelación de Dios. Toda ella constituye el mensaje de Cristo y su «buena nueva», su Evangelio. La revelación de Jesucristo, que es divina, por ser de persona divina, no ha venido a desvalorizar lo revelado por Dios en el Antiguo Testamento, sino a cumplirlo y a perfeccionarlo. La revelación del Espíritu Santo, también divina y anunciada por Cristo, completa el mensaje de Jesús, llevando a los Apóstoles al conocimiento pleno de la verdad revelada por Cristo y al total desarrollo de este mensaje.

Los Apóstoles transmiten el mensaje de Cristo, recibido de la misma boca de Cristo, o bien por la inspiración del Espíritu Santo; como recordaban y definían los Concilios Tridentino y Vaticano I (D 783, 1787).

Hasta aquí se puede hablar de *una sola fuente* de la revelación divina, en cuanto que *brot*a de un solo Dios, y en cuanto que el *contenido* de este mensaje es totalmente divino y homogéneo, y forma una perfecta unidad en plena armonía.

Si pasamos a preguntarnos por los *medios o canales* que nos transmiten este mensaje, entonces tendremos que responder que hay varios. Está la Sagrada Escritura, que, inspirada por el Espíritu Santo y siendo Dios su Autor, contiene la palabra de Dios *escrita*. Está la Tradición no escrita por Dios, pero sí comunicada por Dios, bien oralmente a los Apóstoles por Cristo, bien por el Espíritu Santo (*sine scripto traditionibus*: D 783), que contiene también el mensaje de Cristo y constituye la palabra de Dios *transmitida* (D 1.792). Si a la Escritura y Tradición las llamamos *fuentes* de la revelación, ya se entiende que entonces lo hacemos en el sentido de *corrientes de agua*, canales, por donde nos llega el mensaje que brota de la única fuente manante, Dios. Los Apóstoles, San Pablo en concreto, decían: «Estad firmes, hermanos, y retened las tradiciones (*paradoseis*) que habéis aprendido, bien por nuestra palabra, bien por nuestras cartas» (2 Tes 2, 15). Dos maneras de hacerles llegar y transmitirles el mensaje de Cristo y su revelación: la palabra, la predicación apostólica, *la tradición no escrita*, y la carta, el escrito, *la escritura inspirada*.

Pero la Escritura y la Tradición divino-apostólica son *fuentes* de la revelación en cuanto que *contienen* esa misma revelación. Son *corrientes* de esa misma agua que brota del manantial. No son meros *canales o transmisores*, como pueden serlo el Magisterio de la Iglesia, la predicación unánime de los Padres y el consentimiento de los teólogos y de los fieles.

Mediante el Magisterio de la Iglesia *conocemos* la divina revelación; y por cierto que este Magisterio es para

nosotros la norma próxima e inmediata para conocerla. Pero el Magisterio *no constituye* él mismo, *no hace* él mismo la doctrina revelada; *la transmite*, la custodia, *la declara*. Tampoco la predicación unánime de los Padres *hace* la verdad revelada; es sólo un criterio para conocerla. Lo mismo dígame del consentimiento de los teólogos y de los fieles. Estos consentimientos, lo mismo que el Magisterio, son *medios para conocer* lo que Dios ha revelado. Y en este sentido podemos hablar y se habla de *diferentes fuentes* de la doctrina revelada, que son el Magisterio y el consentimiento de los Padres, teólogos, fieles. Son fuentes *de la doctrina teológica*, porque son medios para argumentar y razonar en Teología.

Pero la Escritura y la Tradición no son sólo medios *para conocer* la doctrina revelada. Lo son, sin duda. Pero además *constituyen* ellos mismos esa doctrina revelada, como antes hemos indicado. La contienen y transmiten, ciertamente; pero además son lugares teológicos o fuentes teológicas *constituyentes*.

De ahí que no sea infrecuente hablar de la Escritura y Tradición como de *dos fuentes* de la doctrina revelada. Los autores de Teología han usado y usan esta expresión en su tratado *De fontibus revelationis* (verbigracia, Hurter, Van Noort, Felder, Specht, Zubizarreta, Tanqueray...).

También los documentos eclesiásticos, como la encíclica *Humani Generis* de Pío XII (1).

Y es, por tanto, una manera legítima de hablar. Pero será más o menos oportuna, según los tiempos y lugares.

¿Está toda la revelación en la Escritura?

Es sabido que los protestantes del siglo xvi querían contentarse con sola la Escritura. No reconocían como verdades reveladas las que se dijeran venir por Tradición.

Y, por el contrario, el Concilio Tridentino tuvo particular empeño en definir como dogma de fe, desde el principio de sus reuniones, que la revelación divina se contiene, además de la Escritura, en la Tradición no es-

(1) Act. Apost. Sedis 42 (1950) 567 sg.; D 2313-2314.

crita, recibida de Jesucristo por los Apóstoles, o dictada a éstos por el Espíritu Santo (D 783). Es la Tradición divinoapostólica, que la Iglesia nos transmite con su Magisterio y predicación. Las verdades reveladas que han venido por la Escritura y las que han venido por Tradición las recibe el Concilio «con igual afecto de piedad» (*pari pietatis affectu*) (D 783). Y, en efecto, el Concilio se basa después en la Escritura y en la Tradición, cuando razona y explica las verdades que define.

¿Quiere con ello indicar el Concilio que *algunas* verdades reveladas sólo se encuentran en la Escritura, y *otras* sólo se encuentran en la Tradición? La primera fórmula propuesta al examen de los Padres (23 de marzo de 1546) hubiera podido dar pie a esta interpretación: «viendo que esta verdad [revelada] se contiene parte (*partim*) en los libros escritos, y parte (*partim*) en las tradiciones no escritas...» Pero la fórmula aprobada (8 de abril de 1546) omite este sentido parcial, y pone simplemente un *et*: «... viendo que esta verdad y disciplina se contiene en los libros escritos y [*et*] en las tradiciones no escritas...»

Se concibe, en efecto, que las verdades contenidas en la Escritura pueden también estar en la Tradición, y, viceversa, las verdades de la Tradición pueden también estar en la Escritura. El sentido exclusivo sólo es posible si se contrapone «Escritura» a «Tradición *no escrita*» y en cuanto *no escrita*. Porque entonces, si no está escrita, repugna que esté en la Escritura. Pero también podría concebirse el término *sine scripto traditiones* en un sentido más amplio: «*prescindiendo de la Escritura*, tradiciones procedentes por vía oral directamente de Jesucristo o de la inspiración directa del Espíritu Santo a los Apóstoles». Claro está que, aun procediendo por vía oral de Jesucristo o por inspiración del Espíritu, se han conservado en la Iglesia *mediante los escritos* de los Papas, Santos Padres, teólogos... Y también podrían hallarse en las Escrituras inspiradas.

Lo que sí es claro y manifiesto es el gran empeño del Concilio Tridentino en atribuir a la Tradición un valor no menor que el de la Escritura para hallar la doctrina reve-

lada y combatir así los errores protestantes. Más adelante los teólogos postridentinos, desarrollando la doctrina del Concilio, expusieron la teoría de la Tradición distinguiendo tradiciones *constitutivas* (si aquellas verdades no se encuentran en la Escritura), *inhesivas* (si se encuentran explícitamente en la Escritura), y *declarativas* (si sólo implícitamente se hallan en la Escritura).

Pero, sobre todo en el último decenio, el empuje cobrado por las tendencias ecumenistas y la noble tendencia de llegar a un acercamiento con los protestantes han difundido la opinión de que todos los dogmas que los católicos dicen tener por tradición están *de alguna manera* en la Sagrada Escritura. Defienden tal opinión Geiselman, Daniélou, Semmelroth, Van Leeuwen... y otros. Con ello se aproximan más al punto de vista protestante; mientras, por otra parte, los protestantes se acercan al punto de vista católico estimando más y valorando mejor *la Tradición* dentro de la Iglesia y la explicación de las Escrituras *en la Iglesia*.

Si se emplea la fórmula «*de alguna manera* están en la Escritura todos los dogmas revelados», podrá parecer a muchos, y de hecho parece, bastante *equivoca*. Porque si *de alguna manera* se puede afirmar una cosa, también *de alguna manera* se puede afirmar lo contrario.

Lo importante nos parece que es precisar bien el sentido en que se quiere afirmar que todas las verdades de fe definidas por la Iglesia están en la Escritura. Por esto se impone otra vez aquí proceder *con distinción*.

Si se nos pregunta si todas las verdades de fe, en su *sentido formal y propio*, aunque sea sólo *implícito*, se hallan en la Sagrada Escritura, no podemos contestar afirmativamente, porque algunas *en su sentido formal y propio* no las encontramos en ella.

Lo primero, la misma inspiración divina de todos y cada uno de los libros canónicos, que es verdad que pertenece a la fe y ha sido definida en diferentes Concilios (2), si puede constar de algunos libros del Antiguo

(2) Los enumeramos y citamos en nuestro tratado *De Sacra Scriptura* (5.^a edición, Madrid, 1962), n. 46 («*Sacrae Theologiae Summa*», vol. I, tract. IV).

Testamento y de otros del Nuevo por el testimonio de la Sagrada Escritura (3), no puede, sin embargo, constar de todos ellos por la misma Escritura. El criterio único *universal* para todos los libros es el Magisterio de la Iglesia, que se basa en la divina revelación (4).

Otras verdades de fe definidas por la Iglesia, como es la perpetua virginidad de María, *después del parto* (D 256...), será difícil mostrarlas por la sola Escritura.

El número *septenario* y *exclusivo* de los sacramentos (ni más ni menos), definido en el Concilio Tridentino (D 844), y el que no son sacramento otros ritos, como el lavatorio de los pies (que no carece de simbolismo y además fue instituido por Jesucristo...), todo esto no se ve que conste por la sola Escritura.

El tratado *De sacramentis in genere* es clásico para hacer ver el valor de la tradición en las pruebas, que con frecuencia adquieren su pleno vigor únicamente por la Tradición. Tales serían las tesis sobre el carácter que imprimen tres sacramentos, definido en el Tridentino (D 852); sobre la validez del sacramento conferido en pecado grave (D 855), etc.

A la tradición de la Iglesia atribuye San Agustín el que no se vuelvan a bautizar los que vienen de la herejía o del cisma: «... La Iglesia—dice—tenía aquella *costumbre* salubérrima, corregir en los mismos cismáticos y herejes lo malo, pero no iterar lo que se les había dado; sanar lo que estaba herido, no curar lo que estaba sano. Y creo que esta costumbre viene de tradición apostólica, *como muchas cosas que no se encuentran en sus cartas* ni en los Concilios posteriores, y sin embargo, puesto que se guardan por toda la universal Iglesia, se cree que sólo por los Apóstoles nos han sido transmitidas y encargadas» (5).

Esto no obstante, si pensamos que no se puede decir que todas las verdades de fe en su sentido *formal* estén en la Escritura, ni siquiera implícitamente; más fácilmente podríamos admitir que de *una manera radical*, de

(3) *Ibid.*, n. 51.

(4) *Ibid.*, ns. 43-54.

(5) *De baptismo*, 2, 7, 12; ROUET DE JOURNEL, *Ench. patristicum*, n. 1.623.

una manera *fundamental* (como se expresaban algunos teólogos pretridentinos), allí pueden encontrarse. Porque rara será la verdad de fe que, en este sentido, no encuentre su fundamento y su raíz en la Sagrada Escritura.

Es verdad que las Escrituras son escritos *ocasionales* y que sus autores no se propusieron entregarnos en ellos *sistemáticamente* toda la revelación. Pero si esto no se lo propusieron los autores humanos, el autor divino que los movía, a cuya Providencia estaban sometidos, bien pudo inspirarles de tal suerte que en las Escrituras tuviéramos todo lo principal de nuestro dogma y todo lo que es raíz y fundamento de todas las verdades de fe.

Por esto escribían algunos teólogos pretridentinos que *todo lo que es necesario para salvarse* se encuentra en las Sagradas Escrituras. Son de J. Duns Scoto las siguientes terminantes palabras: «La Sagrada Escritura determina suficientemente las cosas necesarias para conseguir el fin, y que éstas bastan» (6).

(6) *In 1 Sent., Prolog., p. 2: Opera omnia* (edit. Vaticana), I (1950), 85.

CAPÍTULO X

TOLERANCIA RELIGIOSA

Es este un problema que despierta inquietud y recelo en unos, a saber, en muchos ciudadanos de aquellos países donde la inmensa mayoría es católica. Se sienten amenazados por el temor no infundado de que se abrirán las puertas a un proselitismo exótico de religiones nuevas, aptas para perturbar la paz nacional y el pacífico desarrollo e incremento de la religión católica, por la que vienen trabajando.

En otros países, por el contrario, en que la mayoría católica o no existe o no impone sus criterios en la cosa pública, allí se reclama por los mismos católicos el principio de la libertad y de la tolerancia religiosa total, para todos y para todas las confesiones. Fundamentan sus reclamaciones principalmente en el derecho de la persona humana para seguir la religión que le dicte su propia conciencia, y en los corolarios que de ahí se siguen en orden a la pública manifestación del propio pensar; y, además, en la igualdad de derechos que debe reinar entre todos en orden a la pacífica convivencia.

No es fácil resolver el problema, que es, primero, *complejo y difícil* si hay que tener en cuenta las situaciones diversas de los estados y naciones, y las diferentes soluciones que se han dado en el curso de la Historia. Segun-

do, fácilmente, al alegar algunas razones que parecen tener fuerza y ser verdaderas, *se involucran y mezclan otras que no parecen las pertinentes*. Tercero, puede parecer que algunos intentan una *ruptura o hiato con la doctrina del Magisterio de la Iglesia*, proclamada en tiempos anteriores hasta hace muy poco. Con esta discontinuidad no quedaría muy favorecido el Magisterio de la Santa Sede ante acatólicos y católicos; aunque no se trata, como es claro, de doctrinas *definidas*, sino únicamente *enseñadas* por el Maestro Romano. Cuarto, es muy de temer que se siembre la confusión entre el pueblo sencillo y el descrédito de la Iglesia ante ellos, al menos en ciertos países; la confusión, si no se aquilatan convenientemente *las verdaderas razones de la tolerancia religiosa*, y si no se manifiesta la continuidad de la misma doctrina en los principios; bien que se admita un cambio en las circunstancias y modos de aplicación de los principios.

Comenzaremos ante todo por situar el problema. Procuraremos después discutir y exponer la verdadera razón de la tolerancia. Por último, nos esforzaremos en mostrar la continuidad del Magisterio pontificio.

El problema

Tratamos de la tolerancia *en el campo religioso*. Al hablar de *tolerancia*, ya se deja entender que se refiere a *permitir* o no poner impedimentos a aquella religión que, quien la tolera, *tiene por falsa*. No se tolera lo que se tiene por verdad o por un bien moral. Se tolera lo que se tiene por error o por un mal.

Está permisión de la religión puede concebirse en el ejercicio *privado* de ella por los individuos que la profesan. O puede considerarse en el ejercicio *público*, patente y manifiesto ante los demás. Y puede también pensarse en el ejercicio *proselitista o propagandista* para ganar adeptos. Según las circunstancias diversas en que se encuentre una nación o Estado, se deberían tener ante la

vista estas *diversas formas de ejercicio de religión o de tolerancia*, para examinar su licitud o conveniencia.

Nosotros tendremos ante la vista la tolerancia de una religión, no sólo en el ejercicio privado de ella, pero también en el ejercicio público. Y, avisándolo expresamente, consideraremos asimismo el caso del ejercicio proselitista de la religión tolerada.

¿CUAL ES LA VERDADERA RAZON DE LA TOLERANCIA?

No es la igualdad de todas las religiones
o el indiferentismo religioso

El pueblo sencillo, al ver toleradas todas las religiones, sobre todo si las ve con paridad de derechos, fácilmente puede caer en la idea equivocada de que todas las religiones son más o menos lo mismo. Es la conclusión que muchos deducen.

Sin embargo, es cosa clara que las religiones no son igualmente verdaderas, puesto que se contradicen en puntos determinados unas a otras; y la verdad no es más que una. Tampoco puede ser indiferente el practicar una u otra religión; o sea, unirnos con la mente y corazón y «religarnos» con Dios de una u otra manera. Porque a Dios, que es suma verdad y amador de la verdad, no le es indiferente que el hombre le dé culto (si se trata de la religión natural) de una manera irracional o contraria a lo que dictan la recta razón y la bondad moral. Y si se trata de una religión positiva, no es indiferente para Dios un culto y unas obligaciones positivas que se acomodan a lo que Él ha revelado, y otro culto que no se acomoda.

Pretender que todas las religiones son igualmente buenas y legítimas es el *indiferentismo universal*, contra el cual se ha manifestado el Magisterio eclesiástico. Está reprobada en el *Syllabus* de Pío IX la teoría de que «los hombres en el culto de cualquier religión pueden hallar el camino de la salud eterna y conseguir la eterna sal-

vación» (D 1716). Y asimismo se proscribe que «hay que esperar bien de la salvación eterna de todos aquellos que no están en la verdadera Iglesia de Cristo» (D 1717).

Si algunos atribuyen valor igual a las confesiones cristianas, dentro de la gran religión que profesa la fe en Cristo y le está adherida por el bautismo, pero sin retener como propia y exclusiva la católica, profesarían un *indiferentismo particular* o restringido a los particulares grupos cristianos. Tampoco se acomodarían a la voluntad de Cristo, que ha fundado su religión con determinadas características de unidad de Credo y Magisterio, unidad de régimen y jerarquía, y unidad de sacrificio y sacramentos. No puede ser lo mismo en sí ni para Cristo admitir o no admitir lo que los católicos creen que Él ha revelado o establecido en su Iglesia. También sobre esto encontramos otra proposición rechazada en el mismo *Syllabus*: «El protestantismo no es otra cosa que una forma diversa de la misma y verdadera religión cristiana, en la cual forma se puede agradar a Dios lo mismo que en la Iglesia católica» (D 1718).

Todo lo cual no obsta para que reconozcamos los grandes puntos de contacto y los grandes valores que hay en las confesiones cristianas, como son el bautismo válido y la consagración a la Santísima Trinidad y a Cristo, que viene con el bautismo; la fe en Cristo Salvador, y en muchos la fe en Cristo Dios; la incorporación *en alguna manera*, aunque no plena y total como los católicos, a la Iglesia de Cristo, la cual, por el bautismo válido, puede mirar como suyos a los bautizados y ejercer en ellos su jurisdicción; también la gracia santificante y la adopción de hijos de Dios pueden hallarse en los bautizados de buena conciencia y en los que con fe sobrenatural y caridad guardan la ley; hay asimismo, el mismo Credo de Nicea en la mayoría de las confesiones, etc. No se agotan con éstos los puntos de semejana y contacto. Y antes los hemos expuesto (1) al hablar de *la unidad visible de la*

(1) Cap. III (*En torno a la unidad de los cristianos*), § I (*Unidad visible de la Iglesia*).

Iglesia. Pero sería equivocado pretender de ello, y de la estima profunda y sincera en que podemos tener a los hermanos separados, una completa igualdad o una indiferencia entre las religiones. Esta conclusión no sería exacta. Ni es ésta la razón legítima de la tolerancia.

Tampoco es el agnosticismo en religión

Al contemplar la multitud de religiones existentes acude pronta la tentación, no sólo al pueblo ingenuo, pero aun a los doctos, de sucumbir a una desconfianza de las fuerzas de la razón en orden a encontrar la verdadera religión. Y mucho más acometerá esta tentación y decaimiento, si todas las religiones se contemplan en paridad de condiciones y de aplauso.

Sin embargo, es cosa manifiesta que el *escepticismo* no es sistema justo ni viable, según la Lógica. Tampoco lo es el *agnosticismo filosófico y metafísico*. Hay verdades de la religión que fácilmente se reconocen con certeza por los hombres de buena voluntad. Tal la existencia de un Dios personal. Como escribió Santo Tomás: «Hay cierta común y confusa noticia de Dios que está en casi todos los hombres... porque con la razón natural el hombre puede venir en seguida a algún conocimiento de Dios. Al ver, en efecto, que los seres naturales van según un orden determinado, y como no hay orden sin ordenador, captan que, como en las demás cosas, hay también un ordenador de las cosas que vemos» (2).

Tampoco es difícil para un hombre de buena voluntad, llegar a conocer la verdad de la religión cristiana, y, en concreto, la verdad de la religión católica. Es una doctrina que repiten con frecuencia los documentos de la Iglesia. Pío IX, en su encíclica *sobre la fe y la razón* (3), escribía estas palabras, en las cuales resume el número y calidad de los argumentos en favor de la religión católica.

(2) *Contra Gentes*, 3, 3, 38.

(3) *Qui pluribus* (9 de noviembre de 1846).

«¡Cuántos y cuán admirables y qué espléndidos son los argumentos que están al alcance, con los cuales debe ser conquistada con fuerza la razón humana, para decir que es divina la religión de Cristo y que «todo el principio de nuestros dogmas ha recibido su raíz de arriba, del Señor de los cielos» (4); y, por tanto, nada hay más cierto que nuestra fe, nada más seguro, nada más santo y que se apoye en principios más firmes. Porque esta fe, maestra de la vida, índice de salvación, que expulsa todos los vicios y es madre fecunda de las virtudes que alimenta; confirmada con el nacimiento de su Autor y Perfeccionador Cristo Jesús; con la vida, muerte, resurrección, sabiduría, prodigios y vaticinios del mismo Cristo; refulgente en todas partes con la luz de doctrina superior y enriquecida con los tesoros de las riquezas celestiales; esclarecida sobremanera e insigne con las predicciones de tantos profetas; con la constancia de tantos mártires, con la gloria de tantos santos; ocupó el orbe universo por tierra y por mar, desde el Oriente hasta el Occidente, con el único estandarte de la Cruz, promulgando las leyes saludables de Cristo, y superado el engaño de los ídolos, vencida la niebla de los errores, con el triunfo sobre toda clase de enemigos, ilustró con la ley del conocimiento divino a todos los pueblos, razas y naciones, por más que fueran bárbaros o diferentes en índole, costumbres, leyes e instituciones, y los sometió al yugo suavísimo del mismo Cristo, anunciando a todos la paz, anunciando el bien (Is 52, 7). Y todo esto brilla ciertamente por doquier con tanto fulgor de sabiduría y de poder divinos, que cualquiera que piense, facilísimamente entenderá que la fe cristiana es obra de Dios» (D 1638).

(4) SAN CRISÓSTOMO, *Interpretatio in Isaiam Prophetam*, c. 1.: MG 56, 14.

La cita es larga. También victoriosa en su estilo. Pero resume bien los argumentos que suelen aducirse en favor del Cristianismo, aunque no todos son de la misma fuerza apologética y de la misma eficacia.

Más sobrias en el estilo son las palabras de León XIII acerca de lo mismo: «A quien juzgare con prudencia y sinceridad no le será costoso ver cuál es la religión verdadera; porque a través de muchísimos e insignes argumentos, a saber, las profecías cumplidas, los numerosos milagros, la rapidísima propagación de la fe a pesar de tantos enemigos y de los mayores obstáculos, el testimonio de los mártires y otros hechos manifiestos, aparece claro que la verdadera religión es la que instituyó el mismo Jesucristo en persona, habiendo confiado a su Iglesia el cuidado de defenderla y propagarla» (5).

Si estos argumentos, tomados en su conjunto, pueden valer de la religión cristiana en general, no faltan otros específicos de la Iglesia y de la Iglesia católica, con sus notas de unidad, santidad, catolicidad y sucesión apostólica del Príncipe de los Apóstoles. Y como enseñó y definió el Concilio Vaticano I: «Para que pudiéramos nosotros cumplir la obligación de abrazar la verdadera fe y de perseverar en ella constantemente, instituyó Dios su Iglesia por medio de su Hijo Unigénito y la adornó con notas manifiestas de su institución divina para que pudiera ser reconocida por todos como guardiana y maestra de la palabra revelada. Porque sólo a la Iglesia católica pertenecen aquellas señales tan numerosas y tan admirables dispuestas por Dios para hacer evidentemente creíble la fe cristiana. Es más: la misma Iglesia por sí misma, es decir, por su admirable propagación, por su unidad católica y por su estabilidad invicta, es un motivo grande y perpetuo de credibilidad y testimonio irrefragable de su divina legación» (D 1793, 1794).

Basta la razón natural para llegar a conocer el valor de estos argumentos, aunque es cierto—como antes decíamos (6)—que cada hombre es un mundo y es muy difí-

(5) *Immortale Dei*, Act. Sanctae Sedis, 18 (1885), 164.

(6) Cap. III, § I (tratando de la buena fe en muchos cristianos).

cil sondearlo totalmente. Hay que dejar a Dios que lo haga. Por esto reconocía Pío XII en la *Humani generis*: «La inteligencia del hombre a veces puede padecer dificultades en formarse un juicio cierto de «credibilidad» acerca de la fe católica, aunque hay tantas y tan admirables señales externas puestas por Dios, con las cuales, aun con la sola luz natural de la razón, se puede probar con certeza el origen divino de la religión cristiana» (D 2305). Pero son de la misma encíclica los pensamientos de que «la Iglesia estima en mucho la razón humana para demostrar con certeza la existencia de un Dios único y personal y para establecer invenciblemente los fundamentos de la fe cristiana mediante los signos divinos, y también para formular rectamente la ley que el Criador ha establecido en el alma del hombre» (7).

No valdría para justificar la tolerancia un cierto relativismo en la verdad

Tampoco se justificaría la tolerancia por un pretendido *relativismo en la verdad*, como si al pensar algunos que no se puede hallar la verdad de una manera absoluta y categórica, sólo pudiéramos aspirar a un conocimiento *relativo* de lo que es verdadero. Y así, unas cosas fueran verdaderas para el budista, otras para el mahometano, otras para el cristiano, según la respectiva religión. O como si la ley moral, en lo que tiene ésta de ley natural, derivada de la misma naturaleza humana, común a todos los hombres, no prescribiera los mismos preceptos para todas las razas y religiones. Ya se ve que tal relativismo es inconsistente tanto en el orden lógico como en el orden moral, porque las leyes de la Lógica y de la Ética se fundan en la naturaleza humana, que es la misma en todos.

Podrá ser verdadero que en tal o cual religión se afirman tales o cuales proposiciones; pero no podrán ser todas ellas verdaderas en sí mismas cuando se contradicen

(7) Act. Apost. Sedis, 42 (1950), 571.

unas a otras. Podrá ser verdadero que en tal o cual religión se proponen tales o cuales leyes, que favorecen o no favorecen, verbigracia, la poligamia, el divorcio, etc.; pero no podrá ser a la vez verdadero que estas leyes son o no son conformes con la naturaleza racional, o moralmente buenas. Si en los preceptos *positivos* se puede admitir una conveniencia o adaptabilidad a las diferentes circunstancias de las naciones, no así en aquello que no depende de una determinación peculiar y positiva del legislador, porque así lo ha mandado, sino que depende de la misma natural constitución del hombre.

Es cierto que hoy la confusión reinante en el orden filosófico (que anubla de rechazo la claridad del pensar teológico) y asimismo la promiscuidad de noticias que nos invaden, mal catalogadas en sus valores morales, favorecen este escepticismo, que tiene mucho de semejante con el de la época del gnosticismo y el que vivió el Doctor de Hjpona. Entre tantos inventos, de que con razón se gloría la ciencia de hoy, es lástima que muchos flaqueen en el hallazgo cierto de la verdad.

Por esto algunos verán en la tolerancia *un aspecto pragmático* y una manera cómoda de... «ir tirando» con la menor ofensión de las gentes. Ya se ve que esta desconfianza de la razón, reduciendo su papel al mero constatar el aspecto *práctico o utilitario* de las verdades, no está justificado ante la Lógica ni es propio de inteligencias vigorosas y recias. Estas tienen plena conciencia de que, aun con todas las limitaciones y errores posibles, en muchas otras cosas pueden alcanzar la verdad.

Ni puede alegarse en contra que todos afirman estar en la verdad. Porque, aunque lo digan y aun lo crean en ocasiones, es claro que algunos se equivocan, pues no todos pueden estar en la verdad cuando se contradicen. También aquí la Lógica tiene que superar las desconfianzas de la razón.

El laicismo estatal tampoco es razón de la tolerancia

Tampoco vemos la razón de la tolerancia en el *laicismo* que algunos propugnan para el Estado. Los que

defienden como norma ideal para la sociedad civil un Estado que prescinda totalmente de la religión, y solamente atienda a ella en cuanto que perturbe o no perturbe el orden público, parecen olvidar que también la sociedad civil y el Estado que la representa, no menos que el individuo y la sociedad familiar, vienen de Dios y son criaturas de Dios, aun en ese mismo aspecto de sociedad civil y Estado. Dios es también el fin al que deben tender la sociedad y el Estado. No están desligados, por tanto, de aquella relación de toda criatura a su Criador y de la obligación de acatarle, reverenciarle y obedecerle, según las normas de la ley natural y de la ley positiva, que ha traído la revelación cristiana. Y aunque se diga que el Estado como tal ni se salva ni se condena, sí se salvan o condenan los individuos investidos de funciones estatales, y por causa de estas mismas funciones.

Por todas estas razones, la sociedad civil y el Estado, a su manera ciertamente, y con la actividad social que le es propia, deben dar culto al verdadero Dios y practicar la verdadera religión. Esta actividad social que, primariamente y por su misma naturaleza, se ejercita en el orden temporal de la ciudad terrena, deberá *subordinarse al fin último* sobrenatural del hombre y del género humano, de modo que se busque la prosperidad temporal con medios moralmente lícitos y dejando a salvo la moralidad de las costumbres, la tutela de los verdaderos derechos de los ciudadanos y el orden público.

Es claro que en la moralidad de las costumbres se contiene el ejercicio de la verdadera religión. Y este ejercicio debe *facilitarse y protegerse* por el Estado; impidiendo también con leyes convenientes la corrupción de las buenas costumbres.

Por esto, donde la sociedad civil y el Estado, que representa a aquélla, tengan la persuasión razonada no sólo de la verdadera religión natural, pero aun de la única verdadera religión positiva que Dios quiere en la presente economía, es manifiesto que deberán atenerse en sus leyes a las normas de esta religión católica.

La separación completa de la Iglesia y el Estado, de-

biendo de actuar ambas potestades sobre los mismos individuos y con frecuencia en materias mixtas, como son los matrimonios, escuelas, familias, no es de suyo un sistema recomendable de gobierno, como lo expresó en 1832 Gregorio XVI (D 1615) y lo repitió Pío IX en 1864 (D 1688), recogiénolo también en el *Syllabus* (D 1755). León XIII en su celeberrima *Immortale Dei* de 1885, vuelve a insistir con graves palabras en el mismo pensamiento, que transcribe, de Gregorio XVI (D 1867). Es también San Pío X el que rechaza (a. 1906) y condena con fuerza estos principios del laicismo, profesados en una ley francesa (D 1995) e incluídos entre las doctrinas de los modernistas (D 2092-2093). Los documentos papales han insistido siempre en propugnar fórmulas de concordia en las relaciones entre la Iglesia y el Estado; por ejemplo, León XIII en la encíclica ya citada *Immortale Dei* (D 1866, 1870) y Pío XI en la encíclica de 1929 sobre la educación (D 2205).

Como se ve, son muchos y muy importantes y repetidos, aunque no lleguen a ser *definiciones perentorias*, sino únicamente (en lenguaje técnico) *doctrina católica*, los documentos en que se ha condenado el laicismo, como algo que no responde al Estado ideal, tal como lo entiende la Iglesia católica (8).

Otra cosa sería si la sociedad civil y el Estado no pudieran llamarse católicos, por no haber llegado la mayoría de sus miembros a aquella persuasión del hecho de la revelación divina por Jesucristo y a la fe. Entonces es claro que, por faltar el presupuesto necesario, que es la certeza del hecho de la revelación divina, no tendrá la mayoría de esta sociedad la fe sobrenatural ni podrá proceder según las normas de la religión positiva católica. Deberá esforzarse en proceder según los principios de la religión natural. Ni los católicos podrán pedirles más. Ni forzarles. Porque así como la coacción y la fuerza no pueden producir el acto de fe, que es plenamente libre

(8) Sobre el valor de este magisterio «ordinario» de los Papas y sobre la manera de reconocer su obligatoriedad, véase lo que decimos en el cap. II (*Magisterio «ordinario» en el Papa y en los obispos*), § II.

en el individuo, por el obsequio que libremente quiere prestar a Dios, así tampoco puede coaccionarse a una sociedad para que proceda según las normas que son privativas de los católicos que tienen fe. Pero la práctica de los últimos pontificados demuestra el interés que tiene la Iglesia, aun en estos casos, de entablar relaciones y concordatos con las mismas naciones no católicas, y cómo la concordia y no separación de ambas potestades es lo que parece *de suyo* recomendable y deseable.

El derecho a seguir la propia conciencia

Hemos dicho que es misión del Estado *tutelar los derechos verdaderos de todos los ciudadanos*. Y aquí añadirán algunos, como razón de la tolerancia religiosa, *el derecho que tiene cada ciudadano de practicar la religión según él la entiende en su conciencia y con su buena fe*.

Si dijéramos que el error no tiene derechos, lo mismo que el mal moral no los tiene, ya que sólo los tienen la verdad y el bien, se responderá por algunos: que la verdad y el error son entes abstractos y que no son sujeto de derechos; que los sujetos de derecho son los seres concretos, individuales o sociales. No pretendemos hablar en abstracto, y antes hemos evitado hacer a la verdad sujeto de derechos. No hay inconveniente en hablar en concreto. Lo que muchos pretenden, cuando hablan de derechos de la verdad, en realidad es referirse a *los derechos de los individuos que poseen la verdad*, y a los supuestos derechos *de los individuos que están en el error*. Como cuando hablamos de los derechos del bien, nos queremos referir a *los derechos de los individuos que practican el bien moral*, y a la carencia de semejantes derechos por *los individuos que practican el mal moral*.

Porque es evidente que quien practica el bien moral *tiene derecho* a que la sociedad y el Estado le amparen en el ejercicio del bien. No así el que practica el mal. Y si por una anormalidad psíquica o deformación de la conciencia un individuo creyera que practica el bien, la

sociedad y el Estado no le ampararían en el ejercicio de este supuesto derecho.

Creemos que lo mismo debe decirse *de suyo* respecto de los que profesan el error, si es con detrimento de los demás ciudadanos, que profesan la verdad. El Estado no debe amparar, *de suyo*, a los que profesan el error. Los derechos de éstos son pretendidos y supuestos. Debe amparar a los que profesan la verdad y hacerlos respetar en el ejercicio de sus verdaderos derechos. Esto es lo que exige el recto orden.

Sin embargo, no puede negarse un verdadero y auténtico derecho a toda persona humana a proceder según su conciencia. Lo indicaba ya San Pablo (Rom 14; 1 Cor 8). Y podrá ocurrir que la conciencia le dicte a uno ser bueno u obligatorio lo que en realidad no es bueno o no es obligatorio. Son los casos de la conciencia errónea; la cual, si es *invenciblemente errónea*, es decir, cuando sigue siendo errónea aun después de emplear la diligencia conveniente para hallar la verdad y no puede el individuo corregirse por sí mismo, entonces esta misma conciencia errónea es norma subjetiva de moralidad y debe ser seguida por el individuo. Este principio no es nuevo en Moral y ha sido propugnado y sigue siendo defendido por todos los teólogos católicos.

De ahí que el derecho de un individuo a practicar la religión que le dicte su propia conciencia, aun la conciencia invenciblemente errónea, es un derecho real y que se debe respetar. Por lo demás, la buena fe habrá que suponerse en muchos equivocados en religión, porque es difícil juzgar el interior de cada hombre. Y mucho más habrá que suponer esta buena fe en aquellos que han sido educados entre prejuicios inveterados en contra de la verdadera Iglesia de Cristo.

Por todo esto, el derecho a seguir la religión según la propia conciencia, no puede ser puesto en duda, si se trata de un ejercicio *privado* de esta religión.

Pero lo que es claro tratándose de un ejercicio *privado* de la religión, no es tan claro, en la hipótesis de una religión falsa, si se trata del ejercicio *público* de la misma.

Aunque la manifestación o proyección *pública* del sentir privado es corolario del derecho a este sentir privado, sin embargo, habrá que examinar si el ejercicio de este derecho a practicar públicamente la religión, que por hipótesis es falsa, entra en colisión con el ejercicio de otros derechos, no menos ciertos, de la mayoría, a quienes pueda ofender la publicidad de un culto contradictorio con el propio, que tienen por el único legítimo y verdadero. Mucho más podrá ponerse en tela de juicio ese derecho a practicar públicamente un culto falso, si además de ofender a los demás ciudadanos, *perturbare el orden público de la nación*.

Y mucho más sería cuestionable ese derecho si por realizar *actividades proselitistas o propagandísticas*, la ofensa de los otros ciudadanos que están en posesión pacífica de sus derechos en la propia casa, o el peligro del orden público, desaconsejara esa propaganda, por entrar en colisión con otros derechos ciertos que se han de respetar.

A la luz de los principios, creemos que sigue siendo cierto *de suyo* que los individuos que están en posesión de la verdad, tienen derecho a una manifestación pública de su religión y a una protección por parte del Estado, lo cual no puede admitirse *de suyo* para los individuos que estén en el error. Como no se admitiría para los individuos que practiquen el mal moral este pretendido derecho a manifestarse practicando el mal y a ser protegidos en ello por el Estado. Y el error es un mal, nocivo al individuo y a la sociedad.

La libertad de practicar el mal y la libertad de difundir el error siguen siendo *libertades de perdición*. Y han sido reprobadas con frecuencia por la Iglesia (D 1613-1614 [Lammenais]. 1666 sg. [Frohschammer]. 1679 [al Arzobispo de Munich]. 1690 [«Quanta cura»]. 1779 [Syllabus]. 1877 [«Immortale Dei»]. 1932 [«Libertas»]).

No puede proclamarse como conforme a la ley natural la libertad de cultos (cfr. *Syllabus*: D 1777-1780).

«Lo que no responde a la verdad y a la norma moral, no tiene objetivamente ningún derecho ni a la existencia

ni a la propaganda ni a la acción»—decía Pío XII en 1953 a los juristas italianos (9).

Pero esto que decimos *de suyo* y según los principios, podría ser que *per accidens* o por circunstancias de las naciones, no pudiera tener aplicación en algunas o en muchas.

Y es el caso de la tolerancia admitida como mal menor.

La tolerancia religiosa admitida para evitar mayores males

Es claro que el mal debe tolerarse en ocasiones. Y que no hay precepto positivo de impedirlo en todas las circunstancias. Dios mismo no lo impide en todas las circunstancias. Las autoridades eclesiásticas, aun las de Roma, han permitido vicios y males, en la misma urbe, como consta por la Historia. Y aunque toda autoridad debe promover al bien y, en general, tratar para ello de impedir el mal, no se ve que exista un precepto positivo tan absoluto que fuerce a impedirlo siempre que ocurra un mal moral.

Puede haber razones para tolerarlo.

Y una sociedad puede tener razones para tolerar religiones que se estiman erróneas, si una razón del bien común lo aconseja. Recordemos algunos documentos del Magisterio papal a este propósito. León XIII lo expresó así en la *Immortale Dei*:

«En verdad que si la Iglesia juzga que no es lícita la igualdad de derechos entre la verdadera religión [es decir, entre *los individuos* que practican la verdadera religión] y las otras varias clases de culto; no por eso condena a los gobernantes de las naciones que, *para alcanzar algún gran bien o para impedir algún mal*, llevan en paciencia con su práctica y costumbres, que cada una de aquellas religiones tengan cabida en su nación» (D 1874).

Y el mismo Pontífice en la Encíclica *Libertas*: «No es lícito pedir, defender, conceder una libertad de pensar,

(9) Act. Apost. Sedis, 45 (1953), 799.

de escribir, de enseñar, y de mezclar las religiones, como otros tantos derechos que la naturaleza ha dado al hombre. Porque si la naturaleza en realidad se los hubiera dado, habría derecho a detrectar el mandato de Dios ni podría contenerse con ninguna ley la libertad humana. Pero también se sigue [de lo dicho] que estas clases de libertad *se pueden tolerar, si hay justas causas*, pero con definida moderación, para que no degeneren en libertinaje e insolencia...» (D 1932).

El principio de la tolerancia, fundado en razones del bien público y para impedir mayores males, lo enunció también Pío XII en un discurso, de 6 de diciembre de 1953, *a los juristas italianos*: Les recuerda la conducta divina que, en determinadas circunstancias, reprobando el error y el pecado, los deja existir en el mundo. Expresa lo mismo la parábola de la cizaña (Mt 13, 24-30). La tolerancia no es, de una manera absoluta y en toda hipótesis, inmoral en sí misma. Ni Dios ha dado a la autoridad humana un precepto *absoluto e incondicionado* de reprimir la desviación moral y religiosa. «La obligación de reprimir las desviaciones morales y religiosas—añade—no puede ser, por consiguiente, una norma última de acción. *Debe estar subordinada a normas más elevadas y más generales, las cuales en determinadas circunstancias autorizan, y aun muestran quizá como lo más conveniente, el no impedir el error para promover un bien mayor*» (10).

Como se ve, la razón de la permisión no es que los individuos que yerran tengan derecho a propagar su mal y su error entre los demás. La razón es *promover un bien mayor o impedir males mayores*.

Se comprende, en efecto, que en ciertas naciones pluriconfesionales, sin mayoría católica notable, el bien de la convivencia pacífica y el evitar los desórdenes de las contradicciones y reyertas religiosas, puedan aconsejar como lo más prudente el permitir las todas, y esto no sólo en su ejercicio privado, pero aun en su ejercicio público y proselitista dentro del mutuo respeto ciudadano. Por otra parte, de la propaganda pacífica de la religión cató-

(10) Act. Apost. Sedis, 45 (1953), 799.

lica se puede esperar que la consideren atentamente los hombres de buena voluntad, para animarse a abrazar la fe. Esa fe que (es bien sabido y siempre lo han repetido los teólogos de todos los tiempos y naciones) *es un acto libre* y no debe ser forzado por la autoridad pública; aunque puede y debe ser favorecido. Con razón escribía León XIII: «Suele la Iglesia evitar en gran manera que nadie sea forzado contra su voluntad a abrazar la fe católica, porque, como avisa sabiamente San Agustín: «No puede creer el hombre, sino queriendo» (11) (D 1875).

La tolerancia en los tiempos presentes

Pero nos preguntaremos si esas razones de tolerancia, que en tiempos anteriores se ponderaban y mensuraban en proporción a las circunstancias religiosas y políticas de cada nación; hoy día no sería mejor atenderlas en razón de la comunidad internacional de naciones. Porque hoy las naciones y los estados no están tan distanciados unos de otros, como en los siglos pasados. Antes se miraban más como plenamente independientes unos de otros, no sólo en la soberanía política, pero en las mismas realidades y diferencias locales y culturales. Hoy se acentúa una nivelación cultural y técnica entre muchas naciones soberanas del orbe. Los acontecimientos de una se conocen y aun se ven fácilmente en otras. Hay una *repercusión internacional* de los hechos y de las doctrinas, que es innegable. Lo sucedido en una nación se conoce y se juzga grata o dolorosamente en las otras. Por esto sería posible, en circunstancias determinadas, que la no-libertad del ejercicio *público* de una religión falsa, considerada por hipótesis como tal religión errónea, produjera en otros países, que admiten tal religión, molestias contra los mismos católicos que allí son minoría. De ahí que algunos se preguntarán si sería hoy conveniente dentro de una sociedad de naciones donde se practican diferentes confesiones, sin mayoría notable ninguna de ellas, admitir la tole-

(11) *In Ioannem tract.* 26, c. 2: ML 35, 1607.

rancia de todas ellas en general; como cuando se resuelve el caso dentro de una nación aislada pluriconfesional.

La respuesta no es fácil, hablando en concreto. El gobernante examinará con visión religiosa y política los males y los bienes que se prevén de semejante tolerancia. Sobre todo, será indicada y obligada la consulta a quien teniendo cargo de toda la Iglesia universal y gozando de una visión supranacional e internacional, puede aconsejar lo más oportuno para el bien de toda la religión y de todas las naciones. Porque no puede una nación desinteresarse de lo que pasa en las otras.

Mas si dar este consejo es propio de la Santa Sede, y alguna nación ha pedido este dictamen en años anteriores, no puede decirse que cualquier nación, mucho menos cualquier individuo particular, esté prudentemente capacitado para juzgar de la oportunidad o no-oportunidad de ciertas normas de gobierno en naciones que no son la suya. Ni puede decirse que, tratándose de otras naciones, cuyas circunstancias no conoce plenamente, esté tal individuo o grupo plenamente capacitado para querer imponer las mismas normas que estima por viables en su propia nación.

Se comprende asimismo que las normas y direcciones de la Santa Sede, al aconsejar o al no aconsejar determinada tolerancia religiosa a una nación, podrán variar con el tiempo y con las circunstancias. Lo que importa es el ánimo dócil de las naciones para escuchar y seguir esas direcciones y normas de la Santa Sede; y el ánimo respetuoso de los católicos de una nación para con los de otra para no juzgar con precipitación ni querer conducir a todos de la misma única manera que estiman provechosa para sí.

La tendencia universal de los católicos parece que debe ser la de amparar en todo lo posible a aquellos ciudadanos católicos que desean ser protegidos en sus derechos de practicar el culto verdadero. Los males de una libertad desenfrenada, permitiendo la manifestación pública de toda clase de religiones y los graves males provocados por un laicismo reinante en no pocas naciones, parece que son

demasiado patentes y dolorosos en la educación cristiana y en las costumbres de los pueblos, para quererlos introducir por doquier. Si el ser cristiano, y mucho más cristiano cabal, es ya costoso a la naturaleza corrompida por el pecado, ¿qué será si todavía se dificulta más con un régimen de confusión doctrinal y religiosa? ¿Qué se puede esperar si los principios morales y religiosos pierden aquella nitidez y aquella seguridad que lanza por los caminos del heroísmo? ¿Qué, si a título de libertad religiosa se propagan toda clase de extravagancias?

El propio bien común y el orden público

El bien común y el orden público deben ser otros principios de consideración, cuando un Estado examina el grado de libertad o tolerancia religiosa que quiere conceder. Si el seguir en materia religiosa la propia conciencia, aun la invenciblemente errónea, es un derecho incuestionable del individuo, como antes hemos dicho; no es tan claro tratándose de una religión falsa, el derecho a proyectar públicamente esta conciencia y a propagarla en los demás, si entra en colisión con otros derechos más sagrados y prevalentes de otros individuos que practican el culto verdadero. Y mucho más si tal permisión por parte de la autoridad pública, perturbara el bien común nacional, la paz nacional religiosa, el respeto a la cultura nacional, el orden público.

Continuidad en la doctrina.

Al buscar las verdaderas razones de la tolerancia religiosa hemos tenido cuidado de señalar las que no son auténticas razones, aquellas que están en la base del *indiferentismo religioso*, o en el presupuesto del *agnosticismo* y del *relativismo* de la verdad, o en las suposiciones del *laicismo estatal* y de las naciones en cuanto tales. Tampoco hemos admitido, a título de respeto de la dignidad humana, unos supuestos derechos del individuo a seguir

el mal o el error religioso y a propagarlos. Es todo lo contrario. Estos derechos son de aquellos que practican el bien y propagan la verdad. Son también la proyección de los derechos incontrovertibles del Maestro y Legado de Dios, Jesús de Nazaret, que dijo a sus Apóstoles: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y enseñad a todas las naciones...» (Mt 28, 18). Y, en virtud de este mandato divino, la Iglesia y los individuos manifiestan públicamente y propagan su religión católica.

Pero sí hemos admitido el derecho (y el deber) de seguir la propia conciencia, aun la invenciblemente errónea, que tiene cada individuo. Y en ello no hay más que una doctrina corriente en la Iglesia, que recientemente ha sido repetida.

Nos hemos esforzado en mostrar la doctrina del Magisterio de la Iglesia en todas las etapas del camino que hemos recorrido. Y quisiéramos que apareciera con toda claridad y sin sombra de sospecha (porque lo creemos muy importante para el bien de los fieles y de toda la Iglesia) que no ha habido variación en las enseñanzas del Magisterio.

No se trata hoy día de roturas, fallos, hiatos o interrupciones en las enseñanzas papales. Conviene que esto conste claramente. Porque, aunque no hayan sido *definiciones* las anteriores enseñanzas a que hemos aludido, han sido doctrinas *impuestas a la Iglesia*. Y conviene en gran manera que los fieles no pierdan este sentido de la continuidad del Magisterio.

Las razones que hoy se alegan para una tolerancia admisible están ya indicadas por León XIII (D 1874, 1932), como antes hemos recordado. Ciertamente han variado las circunstancias de los tiempos en la comunidad internacional de las naciones; pero no ha variado la doctrina de la Iglesia.

Juan XXIII, en su reciente Encíclica *Pacem in terris*, ha dejado escritas estas palabras: «Entre los derechos del hombre hay que reconocer también el que tiene de honrar a Dios según la recta norma de su conciencia y

profesar la religión privada y públicamente (12). Creemos que aquí está el eco de las enseñanzas tradicionales de la Iglesia, sobre la conciencia como norma subjetiva de moralidad, que funda un deber y, por tanto, un derecho. Hemos repetido muchas veces que aun la conciencia invenciblemente errónea tiene tal deber y tal derecho. La profesión de la religión privada y públicamente según el *recto* dictamen de la conciencia es derecho de la persona humana. Y el Papa quiere probarlo con unas palabras que aduce, de Lactancio, cuando éste, después de hablar de las «vanidades» y «errores miserables» que es menester abandonar, afirma que el hombre «debe instruirse en el culto de la verdadera religión»..., y habla del justo deber religioso conforme con la naturaleza humana: «Porque —continúa Juan XXIII, transcribiendo de Lactancio— para esto nacemos, para ofrecer a Dios que nos crea, los justos y debidos servicios, para buscarle a Él solo, para seguirle. Este es el vínculo de piedad que a Él nos une y nos liga, y del cual deriva el nombre mismo de religión» (13). El autor de las *Divinas Instituciones* propone aquí los servicios primarios de la religión natural y del justo deber y derecho de practicarla.

También aduce Juan XXIII para probar el deber religioso según la conciencia, las palabras de León XIII en su Encíclica *Libertas*: «Esta verdadera y digna libertad de los hijos de Dios, que mantiene alta la dignidad de la persona humana, es mayor que cualquier violencia e injusticia y la Iglesia la deseó y amó siempre. Esta libertad la reivindicaron intrépidamente los apóstoles, la defendieron con sus escritos los apologistas y la consagró un número ingente de mártires con su propia sangre» (14). Y aquí, como se ve, León XIII ensalza la libertad verdadera y digna *de los hijos de Dios* para el ejercicio de la religión, practicada públicamente, aun a costa de la sangre.

León XIII, el Papa que se oponía a las falsas liberta-

(12) «Ecclesia» (Madrid), 23 (1963), 452. Variamos un poco la traducción según el texto latino que conocemos.

(13) *Instit. Divin.*, lib. 4, c. 28, 2: ML 6, 535.

(14) *Acta Leonis XIII*, VIII, 1888, pp. 237-238; Act. Sanctae Sedis, 20 (1888), 608.

des, sabía también ponderar la auténtica y genuina libertad y dignidad de la persona humana.

No hay discontinuidad en la doctrina. Hoy también la Iglesia exige y reconoce los derechos de la persona humana en el culto religioso, *según la recta norma de la conciencia*.

INDICE GENERAL

	Págs.
RESUMEN DE LA OBRA	5
PRESENTACIÓN	7
 A MODO DE INTRODUCCION Y SINTESIS	 9
§ I.— <i>El Concilio y lo doctrinal</i>	11
§ II.— <i>El Concilio y lo disciplinar</i>	18
§ III.— <i>El Concilio y lo pastoral</i>	23
 CAPÍTULO I.—EPISCOPADO COLEGIAL	 29
Los hechos (p. 29). Los problemas (p. 30).	
§ I.— <i>Relaciones entre el Primado y el Colegio episcopal.</i>	31
§ II.— <i>Magisterio y jurisdicción en el Colegio episcopal</i> ...	38
§ III.— <i>Sacramento y Colegio del episcopado</i>	44
Sacramentalidad del episcopado (p. 44).	
 CAPÍTULO II.—MAGISTERIO «ORDINARIO» EN EL PAPA Y EN LOS OBISPOS	 53
§ I.— <i>Qué se entiende por magisterio ordinario y extra- ordinario</i>	53
§ II.— <i>El magisterio «ordinario» del Papa</i>	55
El magisterio ordinario se puede conocer contrapo- niéndolo al extraordinario (p. 55).—Maneras como se	

ejercita el magisterio ordinario del Papa (p. 59).—Todo lo que es objeto de un magisterio ordinario de la Santa Sede, ¿es también objeto de un magisterio auténtico? (p. 61).—Todo lo que objeto de un magisterio ordinario auténtico, ¿es también objeto de un magisterio infalible? Las discusiones de hoy (p. 68). El magisterio del Papa como Obispo de Roma, ¿es magisterio infalible? (p. 72).—Certeza que corresponde a las enseñanzas del magisterio ordinario auténtico (p. 74).

§ III.—*El magisterio «ordinario» de los Obispos* 76

También este magisterio se conoce contraponiéndolo al extraordinario que pueden ejercer (p. 76).—Maneras como se ejercita el magisterio ordinario de los obispos (p. 78).—El magisterio individual de los Obispos como expresión de un magisterio auténtico (p. 80) 80

§ IV.—*Relaciones entre el magisterio de los Obispos y el de la Santa Sede* 81

CAPÍTULO III.—EN TORNO A LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS 85

§ I.—*La unidad visible de la Iglesia* 85

Lazos de unión entre los cristianos (p. 87).—La buena fe de los cristianos (p. 89).—Acercamientos (p. 91). Algunos motivos para la unidad (p. 92).—Otros constitutivos de la unidad visible (p. 93).

§ II.—*Medios para la unidad* 97

Decir la verdad en caridad (p. 97). Renovar la propia vida (p. 99).—El complemento de los dogmas y verdades (p. 101).—Espíritu evangélico (p. 103).—Presentar el auténtico rostro de la Iglesia (p. 104).—Puntos de convergencia (p. 105).—Oración y sacrificio (página 106).

§ III.—*La colaboración de unos cristianos con otros* 107

Colaboración de los que creen en Dios (p. 107).—Lazos de unión con religiones que admiten un Dios revelador (p. 110).—Colaboración entre cristianos (pá-

gina 111).—Licitud de la acción común (p. 112).—Comunicación «in sacris» (p. 113).

CAPÍTULO IV.—LA RENOVACION LITURGICA 119

Valor doctrinal del esquema (p. 120).—¿Puede reformarse la Liturgia? (p. 123).—La participación del pueblo (p. 125).—Adaptación a las culturas (p. 125). La lengua vulgar (p. 126).—Mayor sencillez en los ritos (p. 128).—Biblia y Catequesis (p. 129).—Restauración de diferentes ritos (p. 130).—Evitando el «panliturgismo» (p. 134).—La Liturgia, disciplina de honor (página 137).

CAPÍTULO V.—LA CONCELEBRACION EUCARISTICA 139

- § I.—*Introducción* 139
- § II.—*Bibliografía* 141
- § III.—*Las nociones del problema* 143
- § IV.—*La especulación de los teólogos antiguos* 146
- § V.—*Un problema moderno: ¿Concelebración sacramental muda?*—Los documentos antiguos 151
- § VI.—*La multiplicidad de misas. Inconvenientes que a veces se encuentra en ello y remedios propuestos.* 157
- § VII.—*Valores de la concelebración sacramental* 160
- § VIII.—*El principal problema en la concelebración sacramental* 163

Resumen (p. 170).

CAPÍTULO VI.—PIEDAD LITURGICA Y PIEDAD PERSONAL. 173

Valores de la piedad litúrgica (p. 174).—Es también necesaria la piedad personal (p. 176).—Influjo del «opus operatum» y del «opus operantis» (p. 180).—Armonía de la piedad litúrgica con la personal (p. 183).

CAPÍTULO VII.—LA POBREZA COMO TESTIMONIO 189

- § I.—*En qué consiste la pobreza evangélica* 192
- § II.—*Valores de la pobreza evangélica* 196

Valores personales (p. 196).—Valores sociales (p. 199).

§ III.—*Pobreza jurídica y pobreza real* 200

Algunas objeciones (p. 202).—La finalidad apostólica (p. 205).—Concepto relativo de la pobreza (p. 210). Vivir de limosna (p. 210).

CAPÍTULO IX.—SOBRES LAS FUENTES DE LA REVELACION 221

¿Una fuente? ¿Dos fuentes? (p. 221).—¿Está toda la revelación en la Escritura? (p. 223).

CAPÍTULO X.—TOLERANCIA RELIGIOSA 229

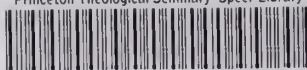
El problema (p. 230).—¿Cuál es la razón verdadera de la tolerancia?—No es la igualdad de todas las religiones o el indiferentismo religioso (p. 231).—Tampoco es el agnosticismo en religión (p. 233).—No valdría para justificar la tolerancia un cierto relativismo en la verdad (p. 236).—El laicismo estatal tampoco es razón de la tolerancia (p. 237).—El derecho a seguir la propia conciencia (p. 240).—La tolerancia religiosa admitida para evitar mayores males (p. 243).—La tolerancia en los tiempos presentes (p. 245).—El propio bien común y el orden público (p. 247).—Continuidad en la doctrina (p. 248).

ÍNDICE GENERAL 251

ACABÓSE DE IMPRIMIR EN MADRID, EN LOS
TALLERES GRÁFICOS ROMARGA, EL DÍA 24
DE MAYO DE 1963, FESTIVIDAD
DE MARÍA AUXILIADORA

BX830 .1962 .N63
Problemas del Concilio Vaticano II;

Princeton Theological Seminary-Speer Library



1 1012 00001 3492